كتاب التوضيح على التنقيح

ابن حجر ولع

تونكسفا اعمايا دبجي فقه الوقف

توقف الشي على الشيء ان كان من جهة الشروع يسمى مقدمة وان كان من جهة
الوجود فان كان داخلا في ذلك الشيء يسمى جزءا وان كان خارجا عنه
يسمى ركنا كالقيام والقعود بالنسبة الى الصلاة وان لم يكن كذلك
فان كان مؤثرا فيها اي في الايجاب يسمى علة
وان لم يكن كذلك يسمى شرطا
قاطعة كالمصلي بالنسبة الى الصلوة
سواء كان وجوديا كالوضوء والطهارة او عدميا كازالة
النجاسة من الثوب بالنسبة الى الصلوة

قطب كيلاني

الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظة يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص
تعهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم لحقه الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفرد من مدلول
ما لحق باخره هذه العلامة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة
لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه
وفهمه منه عند قيام القرينة كالحكم بان كل مجاز التجاوز عن المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ
للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين فالوضع الشخصي او يدرج
في القاعدة الدالة على التعيين فهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز

[illegible]

النكاح يبطل بالشرط والشرط يبطل البيع [illegible]

توضيح

وخلو العقد عن الثمن يوجب بطلانه فافهم

توضيح

حسبنا الله ونعم الوكيل لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

وهو العبد من نعم ربه تعالى ولطفه الفقير المدرس عثمان

[illegible]

تعقيد
ابن نفيس

بسم الله الرحمن الرحيم

حامداً لله تعالى أولاً وثانياً ولعين أثنائه إليه ثانياً
وعلى أفضل رسله محمد وآله مصلياً وفي حلبة الصلوة مجلياً
ومصلياً وبعد فإن العبد المتوسل إلى الله بأقوى الذريعة
عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وأنجح جده
يقول لما وفقني الله تعالى بتأليف تنقيح الأصول
أردت أن أشرح مشكلاته وأفتح مغلقاته معرضاً
عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغرائب فطنه لا يحل له
النظر في ذلك الكتاب واعلم أني لما سودت كتاب
التنقيح سارع بعض الأصحاب إلى انتساخه ومباحثته
وانتشر النسخ في بعض الأطراف ثم بعد ذلك وقع فيه
قليل من التغيرات وشيء من المحو والإثبات فكتبت
في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر ليغير
النسخ المكتوبة قبل ذلك التغيير إلى هذا النمط ثم لما تيسر إتمامه
ووفق باختتام عبارته مشتملة على تعريفات وتحقيقات
مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصفة بعد ضبط

وترتيب أنيق لم يسبقني على مثله أحد مع تدقيقات غامضة
لم تبلغ فرسان هذا العلم إلى هذا الأمد سميت هذا الكتاب
بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله مسؤول أن يعصمني
عن الخطاء والخلل محله مبناه وعن السهو والزلل أقدامنا

إليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر لتدل
على حضوره في الذهن فإن ذكر الله كيف لا يعرى الذهن
عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق أنزلناه وبالحق
نزل وقوله تعالى إنه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم
والكلم إن كان جمعاً فكل جمع يفرق بينه وبين واحده
بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتأنيث نحو نخل خاوية
ونخل منقعر من مجاهد لأصولها من مشارع الشرع ماء
ولفروعها من قبول القبول نماء العقول الأولى ريح الصبا
على أنه جعل أصول الشرع ممهدة المباني وفروعها رفيعة
الحواشي أي لطيفة الأطراف والجوانب دقيقة المعاني
مبني على أربعة أركان قصر الأحكام وأحكمها بمحكمات غاية
الأحكام وجعل المتشابهات منه مقصورات خيام الاستتار
ابتلاء لقلوب الراسخين فإن إنزال المتشابهات مبنياً على
وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله
لابتلاء الراسخين في العلم بمنع عنان ذهنهم عن التفكر فيها
والوصول إلى ما شئنا فوق الله من العلم الأسرار التي أودعها فيها
ولم يظهر أحداً من خلقه عليها والنصوص منصة عرائس
أبكار أفكار المتفكرين ومنصة العروس مكان مرتفع تجلى
عليه بجلوة وكشف القناع عن جمال مجلوات كتابه

بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اي خطابه الفاصل
بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه خارج
اعلام الدين باجماع المجتهدين وواضع معالم العلم على مسالك
المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القايسين بها الحكم
في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القايسين مسالكهم
هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام
الثابتة في الفروع تمهيدا لسلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه
الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه الشرعية الباطنة
فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليستعدوا بها
الى مقاصدهم ولما قال بني على اربعة اركان قصر الاحكام
ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليها وبعد فالعبد
المتوسل بالهوى الى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة
جد سعده وسعد جده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين
في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اي معتكفين عليها
من اكب على وجهه اي سقط عليه فان من اقبل على شيء غاية
الاقبال فكانه اكب عليه للشيخ الامام معتمد الائمة
العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله دار السلام
وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه
في صخور عباراته ومرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته
ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور انظارهم
عن مواقع الحاظه اي لا يدركون ما وقع النظر ما يدركه
هو الحافظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه

وتنظيمه وحاولت اي طلبت تبيين مراده وتفهيمه على وفق قواعد
المعقول مبينه وتقسيمه مورداً فيه زبدة مباحث المحصول
واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب
مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو
الكتب عنها سالكاً فيه مسلك الضبط والايجاز
متشبثاً باهداب السحر متمسكاً بعروة الاعجاز واختار
في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واو
من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ
الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ
من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر
في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه
لفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسؤول ان يمتع
به مؤلفه وكاتبه وقاريه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه
هو البر الرحيم اصول الفقه اي هذا اصول الفقه او اصول الفقه
ما يبتني فنعرفه اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب
لعلم مخصوص اما تعريفه باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف
المضاف والمضاف اليه الاصل ما يبتني عليه غيره فالابتناء
شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو ترتب
الحكم على دليله وتعريفه بما يحتاج اليه لا يطرد وقد عرفه
في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف
الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية
كما ركبنا شيئا من امور سميناه باعتبار تركيبها ثم وضعنا
لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها

فالتعريف الاسمي يبين ان هذا الاسم لاي شيء وضع وشرط
لكلا التعريفين الطرد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود
والعكس اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل
في تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب
بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل لغة
اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي
ذكره المصنف لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل اي العلة
الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية
والشروط كادوات الصناع مثلا فنعلم ان هذا التعريف
صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود
لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى
اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي والفقه معرفة النفس
ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات
فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزده اراد الشمول هذا
هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات
عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد به
ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت فان اراد بهما الثواب والعقاب
فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب
او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام
فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك
اي عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب
مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه

والباقي لا يثاب عليه ولا يعاقب عليه ولا يدخل في شيء من القسمين
وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب
ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يخرج عن القسم
الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الاول
اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم
الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه
ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بما لها
وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها فيفعل ما سوى الحرام
والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب
وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها وبقي فعل الحرام والمكروه تحريما
وترك الواجب خارجا عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها
وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها وتشمل الاقسام
اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة
اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب
الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنية
والملكات النفسانية والعمليات كالصوم والصلوة والبيع ونحوها
فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة
ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف
كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة
ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه
المصطلح وان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا
على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام
لم تزد وابو حنيفة انما لم يزد لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه

على العلم بحالها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات
او العمليات ومن ثم يسمى الكلام فقها اكبر وقيل
العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية
التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام
يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى اخر ويمكن ان يراد
الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى فان اريد
الاول يخرج العلم بالذوات والصفات اي يخرج
التصورات ويبقى التصديقات فبالشرعية يخرج العلم
بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة
فان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن العلم بما سوى خطاب
الله المتعلق فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله
بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله بما لا يتوقف
على الشرع كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي ونحوه مما لا
يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي
قوله العملية احترازا عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم
بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها التفصيلية اي العلم الحاصل
لشخص الموصوف من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة
وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المفتي دليلا له
لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج
الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا
قوله بالاستدلال فلا شك انه مكرر ولما عرف الفقه
بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف
الشرعية والحكم خطاب الله تعالى هذا التعريف منقول

منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع
الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك
فبقي في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال بالاقتضاء
اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب
او غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم
او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة وزاد البعض
او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم
ان الخطاب اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك
او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط
لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر
وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء
او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه
اذا وجد الدلوك وجب الصلوة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء
لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر
والمفهوم من التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الآخر في صورة
لا يدل على اتحادهما وبعضهم عرف الحكم الشرعي بحد لبعض
المتاخرين من متابعي الاشعرية قالوا الحكم الشرعي خطاب
فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء يطلقونه
على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق
اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن
لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية
وعليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله ان الحكم المصطلح

ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا

للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف ههنا

وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه

وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق

بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه

بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح

واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله وبذمته حكم شرعي ثم اداء

الولي حكم اخر مترتب على الاول ... وسيجي في باب الحكم

الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج

منه ما ثبت بالقياس او لا خطاب ههنا الا ان يقال

اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الشمس

اي وقت طلوعها فنقول الا ان يقال من هذا الباب

فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس

اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال لا يدرك

يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لا انه ثبت

بالقياس فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال

وايضا يخرج نحو آمنوا فاعتبروا من الحد مع انهما حكم فالمراد

بالايمان ههنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه

ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب

الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح

ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه

قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم

خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه

العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين

الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم

فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح

فاندفع بهذه العناية التكرار وصح جواب الاشكال

المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا فاعتبروا لانهما من افعال القلب

والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان

الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في حكم يحتاج

اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها

شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك

الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه

عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند المعتزلة

حسن بعض الافعال وقبحها يدرك عقلا وبعضها لا

لا يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه

بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون

صحيحا جامعا مانعا على هذا التقريب واما عند الاشعري

واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه

مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما

لا يعد من الفقه المصطلح عند العلماء فيدخل في الفقه ما ليس منه

فلا يكون تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعري

ولا يرد عليه اي على حد الفقه التي لا نعلم لكونها من الدين

ضرورة لا يخرج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس

المراد بالاحكام بعضها وان قيل اعلم ان هذا القيد ذكر

في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج

لكان التشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول

هذا القيد ضايع لانا لانم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها

فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها ومن قال ان الشخص

العالم بثمانية مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة

او لم يعلم كالمسائل الجزئية من كتاب الرهن ونحوها لا يسمى فقيها

فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده

لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها

وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها لذلك القدر العائد

اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط

يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا البعض لعدم النسبة

معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل

اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول

غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم

كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام

مدة عمرهم كالمجتهد بحضرة لم يدر الدهر وتمحطا الى الاجتهاد و

ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس فيه للاجتهاد مساغ

وايضا لا يسوغ في الحدود ان يذكر العلم ويراد به التهيؤ المخصوص

لانه لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد

ان يجعل الفقه علما بجملة متناهية منضبطة فلهذا قال بل هو العلم

بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها

والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط

الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت كان جميع

ما قد ظهر نزول الوحي بها في ذلك الوقت فالصحابة

في الصحابة كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعده

ثم ما لم يظهر نزول الوحي به فذلا يعلمه الفقيه والصحابة

لغيبتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم تعلق الفقيه الا على

الاعلى المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط فيه الا في

في زمن الرسول لعدم الاجماع في زمانه لا المسائل القياسية

للدور بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان تكون

مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم يطلق العلم عليه فجوابه

انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول

الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق

على الظنيات كما يطلق على اليقينيات والقطعيات

كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن

في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم

ثبت الحكم وكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم

مقطوعا به والظن في طريقه فهذا الجواب على مذهب من يقول

ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فمراده

بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه

العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله

الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا للثلثة

لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان

ان ما يبتنى عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلثة

الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم اما القياس

فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه

لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول اذ العلة

فصول الفقه ما سبق كما بيانا مفهوم اصول الفقه نبدأ ببيان ما يصدق عليه هذا المفهوم من انواعه المنحصرة في الاصول
الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة
من عصر فالاجماع والا فالقياس او الدليل اما نص من الرسول ص اولا والاول ان يتعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا
فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي وجود ذلك مراجعة
الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خاصا
من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في التوضيح ثم الثلاثة الاول
اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا وفرع من وجه لكونه فرعا
للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها وانما القياس
في اظهار الحكم

اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها فيكون الحكم الثابت بالقياس
ثابتا بتلك العلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر
اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة
على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا
النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط من السنة
فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز
من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله ص الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل والفضل حرام واما المستنبط من الاجماع
فانهم اوردوا لنظيره قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة
كقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطئها
والحرمة في المقيس عليه ثابت اجماعا ولا نص فيه بل النص
ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي وبالجملة
ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن نعرفه باعتبار انه
لقب لعلم مخصوص فنقول في علم اصول الفقه العلم بالقواعد
التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية
يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا
احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق
احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد
الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه
الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الاسرار المقدمة
ونحوها مما ينبني عليها نكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة
ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدل
على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك

القضايا

تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم دل
على ثبوته القياس وكل حكم دل على ثبوته القياس فهو ثابت
هذا اذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية ينتج وجود
الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا ان هذا
الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم ثبت
هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت الحكم فيكون ثابتا
واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها
مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية
كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس
على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان
هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل
القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم
والوجوب من جزئيات هذا الحكم وكانه قيل كلما دل القياس
على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز
يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون
مسائل اصول الفقه بطريق التعميم اعلم ان كل دليل من الادلة
الشرعية التي يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط
تذكر في مواضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض
مساو او راجح وان يكون القياس قد ادى اليه رأي مجتهد
حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة
سواء جعلت كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت
هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود
يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل

ولا يبعد ان يقال الظاهر انه لعدم لم يذاله احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنها انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة انه من الفقه منه رحمه الله ولا يقال انه الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة منه رحمه الله

على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا مختص بالمجتهد
فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه
فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو علم
بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر
مباحث التقليد في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد
والمقلد فالادلة الاربعة التي يتوصل بها المجتهد لا المقلد
فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا
الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راى ابي حنيفة وكل ما ادى اليه
راى ابي حنيفة فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه
ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد
والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام
من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا يصح هذا المعنى فان حكم
المقلد ان يقلد مجتهدا فيعتقد ذلك المقلد حقية راي ذلك المجتهد
هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول
فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم
وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة لخصوصية
ناشئة من الحكم لكون هذا الشيء علة لذلك فان بعض الحكم لا
لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف
لكونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية
فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فالعقوبات
لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه

و هو

موضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد انه يبحث عن الاعراض الذاتية ويحملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع و دخل في ذلك فيكون موضوعه

هو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي سماوية ومكتسبة
مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام
باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها
فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل
الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق
بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه
ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت
هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا
وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس
الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل
اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف
بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات
يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى اخره فعلم
ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية
المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا
معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول
راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت
او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت الحكم علم انه
يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية
من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى
والمباحث التي ترجع الى ان الادلة مثبتة للثانية بعضها
ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع هذا
العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية

[illegible]

للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية
للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال
الادلة المذكورة وما يتعلق بها الفاء في قوله فيبحث
متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا
يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد
بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة
المختلف فيها وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق
بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث
عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة
اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة
للاحكام ومنها ما ليس مبحوثا عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي
مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال
ذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم الاول يقع محمولات القضايا
التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع
تلك القضايا ككونها الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن
بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا ككونها العام يوجب الحكم
قطعا وقد يقع محمولا فيها كالنكرة في موضع النفي عامة وكذلك
الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا
عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له
مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ
او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون
محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني
اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعها

وقد يقع

وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد
ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة
واما الثالث من القسمين فيعزل عن هذا العلم ومسائله
ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به
التقسيم المحرر في قوله ويلحق به راجع الى البحث المدلول في قوله
فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله
عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه
اعلم ان قوله ويلحق يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر
مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم
الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط
والبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول
الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها
مثبتة للحكم فالمباحث التي تبحث عن الحكم وما يتعلق به خارج
عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع
لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات
من حيث انها موصلة الى تصور او تصديق ومعظم مسائل
المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث على سبيل الندرة
عن احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة
للحد فهذا البحث يذكر على سبيل التبعية فكذا ههنا
وفي بعض كتب اصول الفقه لم يعد مباحث الحكم من مباحث
هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول و ... الحكم
بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم ... والمراد
بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة

واما الثالث فهي العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ... بين العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مزيدة او رباعية عربية او عجمية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كالنجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة الكلام وصدقه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك
صحح

فان اريد بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقة فلا نعرف للدليل الا ما يفيد العلم
بثبوت الشيء او استصحابه غاية ما في الباب ان العلم يوجد بعد الادراك الجازم او الراجح بعلم المنطق والظني فيصح تاخر الادلة
وهذا الاستصحاب بعدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك اكثر الاحو وليس هذا الدليل ما بعينه نفس الثبوت كما هو شان الدليل
الخارجية وان صح انه الحكم حادثا على ما ينجوه كلامه فلا يخ
لجمهور المحققين بحث كتبنا التاخر فيما الوقف على علوم القوم في هذا المقام واعلم انه تنبه مباحث في الموضوع اوردها في الموضوع
وان كان فوق الاثنين عنه وقد دفع على التحقيق ان البحوث عنها في العلم انما لم يكن لها اضافة بين الشيئين جاز تعدد
على الدليل اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا

وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته
ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا
لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة الظن
بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد
بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك
بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا
فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا
واعلم انى لما وقفت في مباحث الموضوع والمسائل اردت
ان انبهك بعض مباحثها التي لا يستغني المحصل عنها
وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم ذكروا ان العلم
الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث
فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح
والتحقيق ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة
شيء الى اخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة
للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى التصور
او تصديق ما ويكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث
عنه ناشئة عن احد المضافين والبعض عن الاخر فموضوع هذا
العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون
موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه
انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف
واختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم
وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح
على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة

فلا اعتبار

ومنها انه قد ذكر الحيثية المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك
الشيء من حيث كذا وتفطن حيث موضوع الكلام المستنير بجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود
امر من هذه الحيثية وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا يكون من الاعراض المبحوث عنها كقولهم
موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة عن المادة هو الموجود من حيث انه موجود
من العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد ونحو ذلك كالعلية والمعلولية
والوحدة والكثرة والامكان والوجوب والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود ولا عن انها لا محيط للموجود
وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض
الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون

ولا اعتبار به على ان تكلف الحيران مصطلح حينئذ على ان الفقه
والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف
والمقدار وما اوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية
فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان
يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان
ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوع وله معنيان احدهما ان
الشيء مع هذه الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود
موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه
موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية
لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه
وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها
فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم
عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب
بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام
العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في
الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان
المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض
لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف
ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين
اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم
يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له
اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا نعني انه يكون
بعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء

قوله ولانه يلزم عطف على قوله يلزم اي ولو كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج كما لا يخفى ... لانهم ان ارادوا الاستكمال بالامر المتصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان ارادوا اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والطلوع يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يقال ان هذا مختص بما يكون الغير منفصلا وما يمنعا مختصا بما يكون غير منفصل فيتم المطلوب اعني اثبات ان الفرع ... فتقسيم ترتيب على قوله فيبحث عن كذا او كذا ... في هذا الفن الباحث عن احوال الادلة والاحكام يقع الكتاب اي المقاصد على قسمين والامجاب الشريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب والسنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم في الذات والشرف ... والاجتهاد ونحوهما تتمة وتذنيبا لركن القياس

فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره فنتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدأ ولانه يلزم استكماله بغيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تمييزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومة هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على انه قد يتوهم ان موضوع الهيئة هي اجسام العالم من حيث انها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث ان لها طبيعة فقول ان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان في الهيئة فيهما بيان المبحوث عنه لانها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن تلك الحيثيتين بل عما يلحقهما بهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ۞ فتقسيم الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهو على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصحف تواترا ۞ فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف

فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي ۞ ولا دور لان المصحف معلوم ۞ اي في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا في هذا لتعلم ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات فان تمام الجواب موقوف على هذا ۞ وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه ۞ جواب اي كتاب تريد ولا القرآن فان علماءنا رحمهم الله قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه وجواب اي كتاب تريد وان عرفوا بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه ۞ لانه يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء ۞ فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة الله عز وجل ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الخ اي نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور لو اريد تعريف ماهية القرآن لانه عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف ولا يكفي معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للتحديد بقوله ۞ على ان الشخصي لا يحد ۞ فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى تشخصها لتحصل المعرفة واذا عرفت هذا فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرائيل عليه السلام

نعقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل
الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل المؤلف
هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء تقرأ جبريل او زيد
او عمرو على ان الحق هذا فنقول على ان الشخصي لا حد له تاو ملان
احدهما ان لا نفي ان القرآن شخصي بل عيّنا ان القرآن
لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد
كما ان الشخصي لا يقبل الحد فتكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على التعريف
لا الحد لان معرفة كل واحد منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة
الشخصي فظاهر واما معرفة المؤلف فلا تحصل الا بان يقال هو
هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة
في الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها
مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي بتشخصها الى حد
لا يقبل التعدد ولا الاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محالها
فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها
زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد
فاذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا
هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن
الا بهذا الطريق وقد عرّف ابن الحاجب بانه الكلام المنزل
للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا
لانه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن ونحو ذلك
فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص وتعيين
بالسورة هذه المعهود المتعارف كما عنينا بالشخصي لا يرد
الاشكال عليه ولا علينا ونورد اجابته الى آخر الكتاب

لما كان الاول يرد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه قسم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار
وضعه للمعنى فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثاني
والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول اما صيغة
اللفظ واما الاقسام الخارجة عن التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة
الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه
وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم معقولا او غير معقول والثابت بغير النظم والثابت زيادة على النص شرطا
لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى
والبواقي للنظم وصرح المصنف بان ...

في بيان الاول في افادته المعنى اعلم ان الغرض افادة الحكم
الشرعي لكن افادة الحكم الشرعي موقوف على افادة المعنى فلا
بد من البحث في افادة المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص
والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد
والثاني في افادة الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب
الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة الحكم
الشرعي الباب الاول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم
اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد من النظم ههنا اللفظ
الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ
في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ
وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز
الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة
من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله
لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ
آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن
الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم النظم في حق
جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت
ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا
قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم
الدال على معنى فاخترت هذه العبارة باعتبار وضعه له
هذا هو التقسيم الاول من التقسيمات الاربعة فتقسيم الكلام
باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك لما يأتي و
وهذا ما قال فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة ولغة

ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني تقسيم اللفظ

باعتبار الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له او غيره كما يجي

ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما وهذا

ما قال فخر الاسلام والثالث في وجوه البيان بذلك النظم

وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال

ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور

المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر

الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم

التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ

ان وضع للكثير وضعا متعددا فالمشترك كالعين مثلا وضع

تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لغير المذكورات

او وضعا واحدا اي وضع للكثير وضعا واحدا والكثير

غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع

منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور

مستغرق جميع ما يصلح له قوله وضعا واحدا يخرج المشترك

والكثير يخرج ما ليس للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد

فان الماية مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة

لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله جميع ما يصلح له يخرج المنكر

كرايت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق

جميع ما يصلح له فجمع منكر ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال

فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة

بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه فالمراد من الجمع

المنكر هذا الجمع الذي تدل القرينة على انه غير عام فانه هذا

فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص كرايت اليوم رجالا

فان من المعلوم ان جميع الرجال ليس بمرئي وان كان اي الكثير

محصورا كالعدد والتثنية او وضع لواحد فخاص سواء

كان الواحد باعتبار التشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل

وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأي يسمى

مأوّلا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة

اي باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك والمأول

وانما لم اورد المأول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع

بل باعتبار رأي المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته

ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا وايضا

الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق

مع وزن المشتق فصفة وان تشخص معناه فعلم والا

فاسم جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة

واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد

او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا

فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع

والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي السامع

وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة

في التعين وعدم التعين عند الوضع وانما قلنا للسامع

لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا

للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم ان

المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد

النوعي اعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر

فصل لما فرغ عن الكلام في نفس النظم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام احدها في حكم الخاص وثانيها في حكم العام الثالث في قصر العام ورابعها في الفاظ العام وخامسها في المطلق والمقيد وسادسها في المشترك وقد علم كما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا وضعا للفرد او اشتراكا الى الرجل خلاف لفظ الثلاثة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المص جعله قسمًا له نظرا الى اشتمال معناه على الافراد فيحقق فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر الاسلام لبيان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد اسم وضع لجميع معلوم على الانفراد وقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يحتج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدم التعريف بهذا الا انه اورد خصوص العين الذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا والحجر وقيل المراد بالعين ما يقابل العين كالعلم والجهل وبهذا التعريف يسمى الخاص الاعتبار والحقيقي تنبيها على قوله في التكليف

من حيث هو كذلك حتى لا يوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض بعضها الا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما في شيئين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود والتي ذكرنا

فصل الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض الرابع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص لمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجيء انه يراد من القطعي معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون احتمال اصلا

ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والمراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي فنحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظة ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي

كما هو مذهب الشافعي فالواجب طهران وبعض طهر على ان
بعض الطهر ليس بطهر والا كان الثالث كذلك ٠ جواب
عن سوال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون
الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر
طهر فاتم الطهر اولى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة
مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك
لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث
بعض طهر فينبغي انه اذا مضى جزء من الثالث شيء يحل له التزوج وهذا
خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي
وقد تعرفت بهذا ٠ وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له
الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق الافتداء
فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي
يبطل موجب الخاص تحقيقه ان الله ذكر الطلاق
المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص
فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق
مرتين ثم نوعه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي ان
ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الثلاث
ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره
ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصالها عن الاقرب
فساد التركيب ٠ اعلم ان الشافعي وصل قوله تعالى فان طلقها
بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله ولا يحل لكم
ان تأخذوا الى قوله فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل
الخلع طلاقا بل فسخا والا فيصير الاولان مع الخلع ثلثة فيصير

فيصير الاولات مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا

وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الشافعي فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا فلا يبقى الخلاف ههنا في مسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب عند الشافعي عند الموت والشرط على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب لها مهر المثل اذا دخل بها او مات لعدمها وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا احتراز عنه لان فرضها وفرضنا معنى قدرنا وتقدير الشارع اما انه يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لانه الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الراي والقياس بشيء هو معتبر في مثل هذا الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا الباب مسائل لغوا وردتها في الزيادة على النص في فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان

فصل حكم العام

التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل او مشترك

لاحتماله العدد او الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قيل لزيد علي افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا ولانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى قال لهم الناس ان الناس المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب الثلثة بالتعارف بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في كل ما يتناوله نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو المجيء للكل افرادا وشيئا ولهذا العموم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي رض في الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا وحرمتهما اية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين فالمحرم راجح كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح وابن مسعود رض جعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل اختلف علي وابن مسعود رضي الله

في مقدار ربانيا وله الايتان لما ان اولات الاحمال لا تتناول المتوفي عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون الى ازواجا والذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فنقول واولات الاحمال باعتبار الجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا بلا نسخ

لكن الشافعي قد سمع ان القائلين بان العام يوجب الحكم بما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمنزلة انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن دليل يتمسك الفريق الاول بانه كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع كثير بمنزلة العام لا تخرج عنه الا قليله بمعونة القرائن كقوله تع انه الله بكل شي عليم ولله ما في السموت وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل ما من عام الا وقد خص منه البعض

في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين

توفيقا بين الآيتين احديهما في سورة البقرة وهي قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضه من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفي عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا اولا وقوله واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء كانت توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله اي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود رض في الجمع بين الاختين والعدة لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص عام الكتاب بل ولعدم خبر الواحد والقياس لانه كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه اي التخصيص شايع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص فيبقى بمنزلة القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل قرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة لارتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد بجملة كلهم هذا جواب عما قال

قوله لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلانه العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر ذلك ومس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد ان يوضع له لفظ بحكم العادة كما في سائر المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فلفظه لا بد ان يكون له لفظ يدل عليه ثم ان لم يوضع ثبت كونه عاما وعنه نزاع الى المعنى الظاهر فيستعمل الوضع له كما بالمجاز او الاشتراك او غير ذلك كخصوص التزويج والطعم الى التي النعيم التعبير عنها بالاضافة كذلك المستدل على هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت في الصحة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فمن قبل فيه ذلك بالتواتر فيما ينتج هذا الباب يؤدي الى ثبوت اللفظ بمفهوم ظاهر لو ترك بعمومه لكن كيف قلنا انه قليل لانا لم ينقلوا نفس الوضع بل اخذوا الاكثر مستنبط موارد الاستعمال والله اعلم

قوله ومنها ان الجمع بينهما وطئا آية لو في قوله تعالى ولا تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك تحقق الدلالة لان الجمع بين الاختين حلالا وحراما هو حرام يفضي الى الوطء فلان يحرم تملك اليمين اولى واعترض ان هذا لا يعارض النفي البيع لانه يطابق العبارة واجيب بانه قد خص من البيع الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والمكفوفة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وترجح لانه يطابق الدلالة بناء المصالح والمحرم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لانه قوله تعالى لا تجمعوا بين الاختين بصيغة بلا اضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطء بملك اليمين والله اعلم

قوله واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عند الشافعي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فان لم يعلم تاريخ احدهما على الآخر او لا فان لم يعلم حمل على المقارنة وكونه لم يكن احدهما في الواقع ناسخا لتأخره متراخيا والآخر منسوخا لتقدمه وان احتمل بالجواز احتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا وان احتمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعنده يثبت حكم التعارض في القدر الذي يتناوله الخاص والعام جميعا الا في القدر الذي تفرد العام بتناوله وان علم انه ثابت بالعارض بحكم التعارض النص عند الجهل بالتاريخ ... ذلك قول ... وقوله ولا تحمل الاحمال ... على رأي على ... فيثبت حكم التعارض بين الحامل ... عنها زوجها او لا ... الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها او لا ... الثاني فان قيل ... الآتين عام ... الخاص

على قال الواقفية بانه يحتمل كل واحد وايضا على قال الشافعي انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا لم يصر محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناشئ عن دليل ولا عن غير دليل فانه قطعي احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال كونه بعد التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فان كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة لشيء منها اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي لا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازية كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام ناشئ بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير اهل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص بل ناسخ نعني بالمخصص الذي يكون موصولا للتعليل بالآخر

واذا ثبت هذا فاذا تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع انه في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح بلا مرجح فعند الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام

عام وخاص

فصل قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان واخواتها فشرط

متاخرا نسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان
موصولا تخصيصه وان كان متراخيا ينسخ في ذلك القدر عندنا
اي في القدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا
للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام عاما
مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض

فصل قصر العام على بعض ما يتناوله لا بد من ان يكون بغير مستقل
اي بكلام يتعلق بصدر الكلام فلا يكون تاما بنفسه والمستقل
ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اي غير المستقل
الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب
قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام
على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب
توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية
توجب القصر على بعض الذي جعل الغاية حدا له نحو اتموا الصيام الى الليل
او بمستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام او بغيره وهو اما العقل
فيرجع الى غيره نحو خالق كل شيء نعلم ضرورة ان الله تعالى
مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع
من هذا القبيل واما الحس نحو اوتيت من كل شيء واما العادة
نحو لا ناكل رأسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد
ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر
لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زائدا عطف على قوله
ناقصا نحو الفاكهة لا يقع على العنب ففي غير المستقل اي فيما
اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل هو
اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي

اسمي

احتج الكرخي في ذلك بان دليل الخصوص في كل فرد ثابت بسبب تعليل الخصوص بعلة موجودة في بعض افراد الباقي اذا كان معلوما واذا كان مجهولا فيورث ذلك جهالة في افراده تحت العام فافهم

وجه قول الكرخي ان جهالة دليل الخصوص يستلزم جهالة الحكم كالاستثناء المجهول والجهالة يستلزم الشك والاحتمال لا يثبت الحجة بالشك والاحتمال ووجه الوقف اما اذا كان دليل الخصوص معلوما فلذلك لانه يحتمل ان يكون الباقي معلوما بعلة موجبة الكثير مجازا يوجب النقض لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه فيجوز تعليله

للمستثنى منه للباقي وسواء العام حجة بلا شبهة اي في الباقي
وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا
وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان القصر مستقلا
ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز
اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل
على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور
على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث ان اللفظ
العام متناول للباقي فيكون حقيقة فيه على ما يأتي في فصل
المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا
بين كونه اي التخصيص بالكلام وغيره فان العلماء قالوا
كل عام خص منه بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا
في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب
هناك فرق وهو ان المخصص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا
لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا
على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه
شبهة وهذا فرق قد تفردت فيه بذكره وهو واجب الذكر
حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون
بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه
يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان المخصص
بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه
يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة
اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن من حيث خص من قوله

اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك او مجهولا
كالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع لانه ان كان
مجهولا صار الناسخ مجهولا لان التخصيص كالاستثناء او هو بيان انه لم يدخل
اي التخصيص بيان ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء
فانه بيان ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان
مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت الحكم وان كان
معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل
في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند
ان كان معلوما يبقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء
في انه بيان انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل
لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي
فكذا في التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا
ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا
فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا
انفا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا
يسقط المخصوص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصوص
كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو نفسه
ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل
بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام
وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير معمول على ظاهره
وهو ارادة الكل فعلم ان المراد منه البعض بطريق المجاز خاصة
اذا كان كل افراد دون المائة وعلم ان المائة غير مرادة
فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو

١٦

قوله لا يرد نقوضه فان كان معنى سقوط المخصص المجهول لشبهه الاول لشبهه
بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومنع الحاجة جهالته العام للشبه الثاني
انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب الاستثناء ومنع
ومع عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء
لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم
مع قوله فلشبهه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ
يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فوقع ذلك الوهم
لا لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس ...

دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين
منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله
فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي حتى يخصصه
خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه
الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به
لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه
لما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول
ويوجب جهالته في العام للشبه الثاني فيدخل الشك
في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك او قبل التخصيص
كان معمولا به فلما حصل الشك في انه هل بقي معمولا به ام
فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص معلوما فبشبهه
الاول يصح تعليله لا يريد بقوله فلشبهه الاول انه من حيث
انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي
ينسخ بعض افراد العام فينسخ بالقياس بعض آخر من افراد
العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي
من هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله
كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا
للجبائي واذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس
وكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام
وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك
في سقوط العام فلا يسقط به اي الشبه الثاني هو شبه
الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل
في العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي

كما لا يصح تعليل المستثنى ولخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن جهة
انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام
حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان
قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك
هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم و
وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم
بناء على علمكم بصحة تعليله ولا شك لكم بزعم الجبائي انه
لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال
التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة اذ ان ما اقتضى القياس
تخصيصه يخص وما لا فلا لان المخصص ان لم يدرك فيه علة
لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد
العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل
فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل
المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ
فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام
ليثبت النسخ في بعض كونه قياسا صورته ان يرد نص
خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا
عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق
فان العام الذي نسخ بعض ما يتناوله لا ينسخ بالقياس
لان القياس لا ينسخ النص او هو لا يعارضه لانه دونه
على تحققه ولا يلزم به المعارضة لانه يتبين انه لم يدخل
وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء
والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد

بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع
لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان
ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد
ففي المسألة الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء
في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام ففي هذه
المسألة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام
يتناوله فصار كانه مستثنى وفي المسألة الثانية وهي ما اذا باع
عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل
احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما انه يصير
البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء
باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء وانتهاء
صحيح كما يأتي في المسألة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع
في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس
بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير
النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم
يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسألة تناسب
النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا
تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ
البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت
فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن
في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية
لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه
بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان البيع

فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما

وقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اصناف

صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية

فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله قلوبكما مجاز لما تقدم للجمع للواحد

والحديث محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام اذا

اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين

فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام

فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عليه السلام عن ان يسافر

واحد واثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان

والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين

وانما حملنا على احد هذه المعاني لئلا يخالف اجماع اهل العربية

ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا

ان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع

وقد يقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص

بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فيصح تخصيص

الجمع بنحو ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص

بمستقل وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد

بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه كالجمع الذي

يراد به الواحد والطائفة كالمفرد لقراءة ابن عباس رض

قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة منا اي من الخاص

العام الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف

ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين

الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني

قوله قال مشائخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره الائمة العربية في مثل يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا اتزوج النساء او لا اشتري العبيد او لا اكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة بمنزلة النكرة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم كان حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والقصد هو المتيقن فيحمل عليه عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فحينئذ يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج النساء مقصود وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز وبهذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما لو حلف يركب الخيل يحقق البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا تحل لك النساء اي واحدة منهن ومن قوله تعالى انما الصدقات للفقراء اي جنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد لان الاستغراق ليس بمستقيم او لتعين المفيد انه كل صدقة لكل فقير الخ

واما الاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو

الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ

الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام

على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة

والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق

الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر

بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض

المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل

محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله على

الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية

لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها مجازا في الجمع المحلى على ما يأتي

في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله

ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق

وتمسكهم بقوله عم الائمة من قريش لما وقع الاختلاف

بعد رسول الله عم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم

امير تمسك ابو بكر بقوله عم الائمة من قريش ولم ينكره

احد ولصحة الاستثناء قال مشائخنا رحمه الله هذا الجمع

اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف

لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله

عز وجل انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشيء لزيد

وللفقراء يتصف بينهم وبينه وبقوله تعالى لا يحل لك النساء

من بعد هذا ودليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم

لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة

قوله معنى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام يحول للدلالة على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس تدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء من مفهومه وهذا وهذا معنى قوله في التوضيح اي كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو الكثرة باقية من وجه وذكر يبطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد كقوله لو تزوج لم لا تحنث اي يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لان الكلام على تقدير ان الجمع شائع معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني في الشيء يعد مرتبطا لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن لانه اشتهار العهد الذهني في هذه الصور المذكورة والصحيح في انما يكون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل

قوله وهو معنى كلام فخر الاسلام عبارته انه يشمل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب تقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا لو ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا ولو جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان هذا اولى

يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة اما في لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية بيان مصرف الزكوة ويبقى الجمعية في من وجه ولو لم يحمل ليبطل اللام اصلا اي اذا اي اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى ويبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا الى اخره فعلم من هذه الابحاث انه ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس

والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء

واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء لقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا

والنحويون حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات والسارق والسارقة الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج

قوله واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثر على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان فيصح اطلاقه على كل جماعة كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عام للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولانه في حمله على ما دون الكل حالا لاستواء جميع المراتب في صحة الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم وشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح

وانما يحتاج لتعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن هذا الكلام لسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله من انزل الله الكتاب الذي جاء به موسى وكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف النفي فانه ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدي حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب رجل من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى واني قلت ان قوله ولعبد مؤمن عام لانه ذكره في معرض التعليل على عدم جواز النكاح بين المؤمنة والمشرك وهذا الحكم عام ولو لم يكن العلة المذكورة دالة على العموم لما صح التعليل وانما قيل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا فهذا الحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل

وستأتي فرق لو تبرع المص حاصله انه اذا لو لم احد منكر في صورة الاولى انه لم يعتق واحد لزم بطلان الكلام بالكلية ولم يعتق واحد ولزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية لبعض على بعض فتعين عتق الكل ومنع الوحدة باي حجة انه عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يعتق الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام للتخيير فخير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهره انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يتمكن في متعدد فلا تعدد في المفعول فلو صح

قوله وكذلك في الوجهين يعني اذا المعرفة فيل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة انما ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول

ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة وهو العلم فان قوله لا اجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا هو خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو ان يعتق رقبة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كان في الاخبار نحو رأيت رجلا واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الاية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة الا ان يتحد المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو ما

وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية فيه لكن ينبغي ان يجب الفان عندهما ومنها اي ومن النكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد لانه في الاول وصفه بالضرب فصار عاما وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وهنا فرق آخر وهو ان اياً لا يتناول الا الواحد المنكر في الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد لا يبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يكون التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول كما في اياب ويتبع فعد تخير هذا نظير الاول فان عبارته معلقة بذاتية من ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير في ذلك الواحد ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط

قوله بتعميم الاولاد او هو العموم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من للتبعيض هو الشايع الكثير حيث يكون مجرورها ... والابعاض فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد ... من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم والعموم ويرجح البيان كما في ... ولعله تعالى فاذا الذين شئتم ولعوضه ترجيح فرقا منهم بقرينة حقه واستغفر لهم ... وقوله ذلك او ان الى نعم اعتبار فان ترجيح العموم وكون من للبيان مقتضى الفرق بين من شاء ... من عبيدي من شئت من عبيدي اي في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض وههنا فرق اخر تورد به المص تقريره ان من يحتمل التبعيض دائما ... والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة ...

نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه
عتقه فهو حر فشاؤوا عتقوا او قال من شئت من عبيدي عتقه
فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن
للبيان وعنده يعتق الا واحدا لان من للتبعيض اذ
اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولا مبين
اي التبعيض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان
للبيان فالتبعيض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة
فوجب رعاية العموم والتبعيض في المسئلة الاولى هذا اعتراض
لان عتق كل معلوم بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد
بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض
من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت
فان المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل
التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير اي مما تفردت به
ومنها اي غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان
ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية
لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث ما
شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما
محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان
فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة
فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي افراد كل واحد مع قطع النظر
عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا يستحق كل واحد او فرد
فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف

اي ولكل واحد من العشرة الداخلين اول بالنسبة الى المتخلف
اي الى الداخل ثانيا وبعده فيستحق الاول بخلاف من دخل وههنا
فرق اخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضيف
الكل اليه اقتضى عموما اخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد
الاول وهذا الفرق مما تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول
عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي
في قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى
وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل
دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد
في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه
الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي
وهو ان يكون سابقا بالنسبة الى المتخلف وجميع عمومه على سبيل
الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل
عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير
مستعارا للكل كذا ذكره فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه
انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال انه اتفق
الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى
يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا
وارادة كل واحد منهما معينا تنافي ارادة الاخر فيلزم الجمع
بينهما فاقول بعد فرضه انه مستعار للكل لان الكل الافرادي
يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان
الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق
كل واحد منهم نفلا تاما فهيهنا يراد الامر الاول فقط حتى يستحق الاول

واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل علا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم
عملا بمجازه مجازا ولم يدخل الاول لعدا منهم واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل
على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وهنا قد يحتمع
الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه كما قال اقتل اسدا او برك بنيع او دخل بجماع حتى يعد ممتثلا
بانهما كان او لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا ولهذا لم يستحق كل واحد نفلا تاما كاملا اذا صح
فقط كل فلدفع هذا الاشكال اورد المصنف كلامه حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل
على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا

النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا المجازي
اثباتا حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان مبنى
الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق
سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم
الاول على الدخول فيتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان
الاول عن استحقاق النفل والقرينة دالة على عدم اشتراط
الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل
جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على
ان للجميع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق
يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا
يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله
تحت عموم المجاز وهذا البحث في غاية التدقيق مسئلة
حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة
نحو صلى رسول الله عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك
فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك وان ثبت التساوي وكان
فالحكم في البعض ثبت لفعله عم وفي البعض الاخر بالقياس
فالشافعي رحمه الله لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار
بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عم على النفل ونحن نقول
لما ثبت جواز البعض بفعله عم والتساوي بين الفرض
والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت
الجواز في البعض الاخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار
فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى
ولان الجار عام حسب اشتمال وهو ان يقال حكاية الفعل
لما لم تعم

لما لم تعم فتاوي انه عم قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة
للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من قبيل حكاية
الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عم
الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار
عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى
بالشفعة لكل جار ۝ مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال
او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون وح اما ان خرج
مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال
الابتداء او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب
نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا
فيقول نعم ۝ هذا نظير غير المستقل ۝ ونحو سها فسجد وزنى
ماعز فرجم ۝ هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا ۝
ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة ۝
هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب ۝ ونحو ان تغديت
اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذي
الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر
لفظ نحو فهو نظير قسم ولهذا ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب
وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة
على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة
يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات
الواردة في حوادث خاصة ۝ فصل حكم المطلق ان يجري
على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق والمقيد
لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي
عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة
ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة

فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني

رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان الاعتاق يتقيد بالمؤمنة اي الا

في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم

احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد

احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة

وهما مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها

ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي

اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة

ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة

وان اتحد اي الحكم فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة

القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي يحمل سواء اقتضى القياس اولا

وبعضهم رادوا ان اقتضى القياس اي بعض اصحاب الشافعي رادوا

انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت اي

اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا

عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اي دخل

النص المطلق والمقيد على السبب فان الراس سبب لوجوب

صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الراس

المطلق سبب وهو قوله ادوا عن كل حر وعبد يدل الآخر

على ان الراس المسلم سبب وهو قوله ادوا عن كل حر وعبد

من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي

في الاسباب اي يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا

خلافا له اي للشافعي متعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا

اي المطلق والمقيد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة نحو صيام

نحو صيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي ومن ثلثة ايام متتابعات

فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير قيد التتابع وفي

وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات

يحمل بالاتفاق لامتناع الاجتماع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء

غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا

فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة

لا يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا لان المطلق ساكت

والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان المقيد

اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة

والحكم كما ذكرنا في ثلثة ايام متتابعات ولان القيد

زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في

في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثله فانها جنس واحد

دليل على المذهب الآخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس حمله

وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص

بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه وذلك النفي لما كان

مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي

في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى

لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل

على ان المطلق على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد

يوجب التغليظ والمبادرة كما في بقرة بني اسرائيل وقال

ابن عباس رضي ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اي اتركوه

على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المبين فلا يحمل عليه

وعامة الصحابة رضي ابهموا امهات النساء بالدخول الوارد

في الرابع ولأن إعمال الدليلين واجب ما أمكن فيعمل
بكل واحد في مورده إلا أن لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة
والحكم فعدة الدلائل لنفي المذهب الأول وهو الحمل مطلقا
فالآن نشرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل إن اقتضى القياس
تعديته والنفي في المعلق بناء على العدم الأصلي فكيف تعدى
فإنهم قالوا إن النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم أصلي
فإن قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل
على إيجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة أصلا
والأصل عدم إجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت
إجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم إجزاء الكافرة على العدم الأصلي
فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدى حكما
شرعيا توضيحه أن الأعدام على قسمين الأول عدم إجزاء ما لا يكون
تحرير رقبة كعدم إجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني
عدم إجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الأول أعدام
أصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فعند الشافعي
حكم شرعي وعندنا عدم أصلي بناء على أن التخصيص بالوصف
دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف
فإنه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة
فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول
مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول أوجب تحرير
المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لا إذا كان في
آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت
حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون إيجاب الرقبة

ثم نفي الكافرة بالنص المقيد بل النص إيجاب الرقبة المؤمنة
ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول
من الأعدام وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكما شرعيا
لا عدما أصليا ولا يمكن أن يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا
جواب إشكال مقدر وهو أن يقال نحن نعدي القيد وهو حكم
شرعي لأنه ثابت بالنص فيثبت عدم إجزاء الكافرة
ضمنا لا أنا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز
في القياس فيجيب بقوله لأن القيد وهو قيد الإيمان مثلا
يدل على الإثبات في المقيد أي يدل على إثبات الحكم وهو
الإجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الإيمان والنفي عطف
أي على نفي الحكم وهو نفي الإجزاء في الرقبة الكافرة فثبت
أن القيد يدل على هذين الأمرين والأول وهو إجزاء المؤمنة
حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق
وهو قوله أو تحرير رقبة فلا يفيد تعديته فهي أي التعدية
في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها أي بعين
تعدية العدم وإن كانت غيرها فهي مقصودة منها
أي وإن كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم
مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام أن تعدية القيد
هي عين تعدية العدم وإن سلم أن مفهوم تعدية القيد غير مفهوم
تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل
قوله نحن نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم ثبت قصدا
وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فيكون أي تعدية القيد
لإثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم إجزاء الكافرة فإنه

ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن والحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة

واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل العقلي على امتناعه وهو الذي اختاره المص وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المص الى انه لا يستعمل في الكل من معنى ولعله لا حقيقة ولا مجاز

اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في المعنى الموضوع فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع كله بل جزءه واللازم باطل

عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة في اليمين الذي دل عليه المطلق وهو مواقع في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما لا نسلم التجوز بالقياس جواب عما ذكر في المحصول اي عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وههنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لا انه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس ههنا مبطلا للنص كما ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق اولا حتى يتقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان

ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا كما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كما ان المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم قوله عم في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس من الابل السائمة زكوة مع اتحادهما في السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحد الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم واستشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع اتحادهما حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا حكم المشترك ان يتأمل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع اعلم ان الواضع اما ان يضع المشترك للكل وللمجموع المعنيين او للكل واحد منهما مع الانفراد اي للكل اولا للكل منهما على وغير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله

في لعدم ما يدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وبقيا
على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا في احد المعنيين
وان وجد الاول او الثاني ثبت المدعى لان الوضع تخصيص
اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان يراد باللفظ الا هذا المعنى
الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ
فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع
الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين
فعلم انه لا نسلم انه وضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح
استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف
اما على التقدير من الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا
ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ
ان استعمل في اكثر من معنى ولعدد بطريق ولعدد بطريق المجاز يلزم
ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا
وهذا لا يجوز فان قيل يصلون على النبي الاية والصلوة من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام
لايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه
تختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع
اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار
وقد اوردوا على هذه الاية من قبلنا اشكالا في سندا وهو
ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد لتعدد الضمائر
فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى
لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا

عدم التقدير فسلمنا انا لم

لانا لم نجوز في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الفعل تقديرا
فيكون الاية لمن المتنازع فيه فالجواب الصحيح لنا ان في الاية
لم يوجد استعمال اسم المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق
الاية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي
فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي
والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له
لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى
الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي
فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير
الى النبي ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة
من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة
كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال
الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة
من حيث الوضع بل المراد انه اراد من الحب لازمها واللازم
من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة
الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى
لاجل اختلاف الموصوف فلا باس به فلا يكون هذا من باب
الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا ان اختلاف المعنى باعتبار
اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه تختلف بحسب
الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن
تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له
من في السموات ومن في الارض الاية حيث نسب السجود الى العقلاء
وغيرهم كالشجرة والدواب كما نسب الى غير العقلاء يراد الانقياد

لا وضع الجبهة على الارض وكانت الى العقلا ايراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض ولو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول لا نسلم بهذه الاية لا تتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يكن منهم الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع ولا نحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عم سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كاين لا ينكره الا منكر خوارق العادات القسم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى

فان استعمل فيما وضع له يشتمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة اي الحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطأ العوام فان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز

اي وان استعمل في غير ما وضع له لحيثية ما سواء كان من حيث اللغة او غيرها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فان استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني واما المنقول فمنه ما غلب في بعض مجازي الموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا من حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا اخصت به اي خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي معنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لا انها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت اسما له فنظرا الى اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب على الارض يصح اطلاقه اي المنقول على ما اي الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا يصح اطلاقه

اى المنقول على المعنى الثانى وهو مناسب مع خصوصية الوضع
كما فى المجاز فان فى المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقى
ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم
هو معنى المشتق بل لترجيح هذا الاسم على غيره اى اعتبار المعنى الاول
فى الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء
فى تخصيصه بالمعنى الثانى ٥ اى بتخصيص ذلك الاسم بالمعنى الثانى
والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه
المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر لاعتبار
المعنى الاول فى الوضع الثانى لبيان المناسبة والاولوية لا
لصحة الاطلاق والا لزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا
لا يجرى القياس فى اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة
العقل فان معنى المخامرة ليس جزءا من معنى الخمر ليصح اطلاق الخمر
على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية
ليصح الوضع لهذا المعنى لفظا فاحفظ هذا البحث
فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس فى اللغة
الا للغفلة عنه ٥ فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة
مجازا بخلاف الدابة والصلوة ٥ اى لما علم ان اعتبار المعنى
الاول فى المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد
فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول فى المنقول
ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه
الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة فى العرف على كل ما يوجد فيه
الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء ٥
وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا

والمجاز

والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة
والمجاز ان كان فى نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا
فكناية فالحقيقة التى لم تهجر صريح والتى هجرت وغلب معناها
المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب
كناية ٥ اعلم ان الصريح والكناية الذين هما قسما الحقيقة
صريح وكناية فى المعنى الحقيقى والذين هما قسما المجاز صريح
وكناية فى المعانى المجازية ٥ وعند علماء
البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له ٥ اى بمعناه
الموضوع له وهى لا تنافى ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه
لكن قصد به معنى ثان كما فى طويل النجاد فانه استعمل فى الموضوع له
لكن المقصود والغرض منه طويل النجاد وطويل القامة فطويل
القامة ملزوم لطويل النجاد ٥ بخلاف المجاز فانه استعمل
فى غير ما وضع له فينافى ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة
والمجاز اما فى المفرد وقد مر تعريفهما واما فى الجملة فان نسب
المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده ٥
فحقيقة وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه
فالنسبة مجازية كانبت الربيع البقل فقوله عنده ٥
اى عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل
فى العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده
حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد
مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهرى
انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده
فالاسناد حقيقى مع ان الربيع ليس فاعلا فى العقل وهو كما

في هذا الكلام كما اذا قال رجل جائني زيد نعم يريد معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ وكلامه حقيقي مع انه كاذب فان اراد وعلل عنده ما يريد ايهام المخاطب انه قاعل عنده حتى يشتمل الصادق والكاذب

فصل هذا الفصل في انواع علاقات المجاز

وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي اذا اطلقت لفظا على مسمى سواء اشتمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد تصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال وان اردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له اي لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن ببعض الازمان بهذا القيد لان التبادر استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والتقدير خلافه فهذا القيد معروف او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر ارتقت وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد ان يتحقق بينهما لارتباط تعلق الوصفي وهناك اي ينتقل الذهن من الموضوع له اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اطلق على الاعمى وكالغايط وهو اي اللازم الذهني اما ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كاطلاق البصير على الاعمى او منضم الى العرفي

ان كان

ان كان بينهما لزوم في الخارج المصاحب عادة الناس كالغايط فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن يحصل بينهما ملازمة عرفية فبنا على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفي او الخارجي اي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادة الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمي الاول عرفيا والثاني خارجيا وحينئذ اي اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الخارجي اما ان يكون احدهما جزءا للآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزءا للآخر مع اي ان يكون اللازم صفة للملزوم وهو اي اللزوم اما بحصول احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال وبالعكس واما بالسببية كاطلاق لفظ اسم السبب على المسبب نحو رعيناه الغيث اي النبت وبالعكس كقوله تع وينزل لكم من السماء رزقا وهذا الجعل العكس ايضا اي قوله تع وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اسم السبب على المسبب لان الرزق مسبب عن هذا المطر واما بالشرطية نحو قوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط او يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد لازمه وهو شجاعة فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع واذا كانت الصفة

والفرعية من الطرفين تجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول
الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل
اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء تبع في هذا اللفظ
بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا فيراد به جزء الموضوع والكل
محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ
الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد
بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا
فان الانسان لا يوجد بدون الرقبة والراس اما اطلاق اليد
فارادة الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال
لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود
هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد
بالحلول الحصول فيه وهو اعم من الحلول حلول العرض في الجوهر
واعلم ان الانصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع
تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع
تصلح علاقة للاستعارة اي بنظر في التصرفات المشروعة
كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات
على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال
والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل
اشتراك التصرفين في هذا المعنى تصح استعارة احدهما
للاخر كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف
بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز
والدين فالحاصل انه كما اشترط للاستعارة في غير
في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات

فاللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج
عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره
وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع
كنكاحه انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت
لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك اي ملك
الرقبة سبب لهذا اي ملك المتعة فاطلق الذي هو
وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة ولذا النكاح
غيره عندنا اي النكاح غير النبي انعقد بلفظ الهبة عندنا
اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة
وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة
لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم
انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان
والايتلاف واستمداد كل واحد منهما في المعيشة للاخر
الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين اي
غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اي على
اي على المصالح المذكورة قلنا الخلوص في الحل وهو عدم وجوب
المهر اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة لك
وفي غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون
المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها
خالصة لك اي لا تحل ازواج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
لاحد غيره كما قال الله وازواجه امهاتهم لا في اللفظ فان
فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور
اي المصالح المذكورة ثمرات وفروع وبني النكاح للملك

عليها ٥ اي للزوج على الزوجة ٥ حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك
النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك ٥ اي لو كان وضعه لتلك
المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج
ولما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فلما كان المهر عليه والطلاق
بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها ٥ واذا صح لفظين
لايدلان على الملك لغة فاولى ان يصح لفظ يدل عليه والمالك يصح
بهما ٥ اي بلفظ النكاح والتزويج ٥ لانهما صارا علمين لهذا العقد ٥
جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج
لايدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه
انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم
في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية
المعنى اللغوي ٥ وكذا يصح اي النكاح بلفظ البيع لما قلنا
من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب
وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا النكاح غيره عندنا
٥ فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب ٥ اي ينبغي ان يصح اسم النكاح وارادة البيع او الهبة
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع
لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة ٥ قلنا انما كان
كذلك ٥ اي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب او كان
اي السبب علة شرعت لحكم ٥ اي لذلك المسبب
اي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع
للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت
عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا نفعته ٥

في الثاني

في الثاني لا الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى
نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف
لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف
الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا
فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر يعتق
هذا النصف لانه بعد شراء النصف الآخر يوصف بشراء
العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات
المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف
في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة
اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار
هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه
بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا
اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله
ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت
الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع
بل المقصود المسئلة التي تأتي وهو قوله فان قال عنيت
باحدهما الآخر صدق الا قضاء ٥ فيما فيه تخفيف يعني في صورة
ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء
لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله
ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله
ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق
اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء ٥

لانه ارادة تخفيفا اما اذا كان سببا محضا فهذا الكلام
يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا ينعكس
اي لا يصح اطلاق المسبب على السبب على ما قلنا وهو
قوله فان كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري
المجاز من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية
من الطرفين لا يجري المجاز بين الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه
ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول
ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة
كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ
العتق اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع
لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك
الازالة سبب لحقه اي ازالة ملك الرقبة سبب
لازالة ملك المتعة اذ هي تفضي اليها وليست شرعت اي ازالة
ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة
فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي لما قلنا
انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق
اسم المسبب على السبب ولا يثبت العتق ايضا بطريق الاستعارة
جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ
الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة
من وصف مشترك فيه فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط
مبني على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات
كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق

والعفو

والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية
ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم
قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا
لانها اي الاستعارة تنقل وصف بل معنى المشروع كيف شرع ولا
ولا اتصال بينهما فيه اي بين العتاق والطلاق في معنى
المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح
والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات
اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة تعالى
عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير
وتعالى عتقت البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع
الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك
عند ابي حنيفة رحمه الله على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق
والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة
بينهما قلنا نعم نفس الاعتاق ازالة الملك عنده في مسئلة
تجزي الاعتاق لكن بمقتضى التصرف الصادر من المالك
هي اي ازالة الملك لا بمقتضى الشارع وضع الاعتاق
لازالة الملك والمراد بالاعتاق اثبات القوة اي يراد
بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له
فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات
القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه لا يثبت
قوة واجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر
منه سببه وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد
كما في انبت الربيع البقل او بطلوع اي لا اعتاق عليها

اي على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه
ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وح تكون المجاز
في المفرد فقط او يطلق عطف على قوله فح فان قيل ليس هذا الطلاق
مجازا هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس
اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو
اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية
قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك
ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه اي
على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة
الشرعية اما نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك
لا للفظ الاعتاق حتى تقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز
للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا
ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا
ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل
الاستعارة بوجه اخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة
القيد وليست اي ازالة الملك لازمة لها اي لازالة
القيد فلا يصح استعارة هذه اي ازالة القيد للملك
اي لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة لا يجري
الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا اجارة الحر
عطف على قوله فيصح الطلاق بلفظ العتق واي فيصح
اجارة الحر حتى لو كان عبدا اثبات البيع فيصح بلفظ البيع
دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة
وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور انه اذا كان

سببا

اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس
ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال
وهو انه يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي
ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار
هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلك
ليس والمجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك
اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة
المعدومة لا يصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة
اليها لا يصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما يصح اذا اضيف
العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة
العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ
الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ
البيع الخ اي جميع ذلك بطريق لا بطريق اطلاق السبب
على المسبب لان الهبة ليست سببا للملك المتعة الذي
ثبت بالنكاح بل باطلاق اللفظ على مباين معناه لاشتراك
بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم اما لا يثبت العكس
لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد
واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم انه يعتبر السماع في انواع
العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات
اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع
فان النخلة يطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا
لاشتراط المشابهة في اخص الصفات فصل مسئلة
المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي ح وعندهما

قوله مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وان الخلف في جهة الخلفية
فعندهما في الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده في التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح
معناه اولا فقول القائل هذا ابني لعبده معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز
يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو كون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر وهو ح
عما في حق التكلم بمعنى ان التكلم بلفظ المجاز وهو لفظ الاسد مثلا كالتكلم بلفظ الشجاع المنوط في شجاعة الكامل في بسالته من غير
هم المجاز خلفا عن حكم الحقيقة بل التكلم بلفظ المجاز بطريق الاصالة وقالا الخلفية في حق الحكم فيصير التكلم بلفظ المجاز خلفا عن الحقيقة
في اثبات الحكم لا الحكم هو المقصود فانها كمعارف
تشوع الصور بحكم خلفاء المقصد
اولى به غيره تعالى

في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات
الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم
بالاصل صحيح من حيث انه مبتدا وخبر وعندهما ثبوت
الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل لكم المجازي
ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض
فيعتق عنده لا عندهما اتفق العلماء على ان المجاز خلف
عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق
التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بالحقيقي
بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني
خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة
كثبوت البنوة مثلا وعنده في حق التكلم فبعض الشارحين
فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ
هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا
عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة
وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف
عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح لهذا المعنى
مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قائم مقامه
والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني
اليق بهذا المقام لاحرى اصلا ثم ان المجاز خلف عن الحقيقة
بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب
ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل
يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا
خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكمه

اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة هذا اللفظ
خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين
الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث
الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني
خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف
لا في جهة الخلفية والاول انسب في ان فخر الاسلام قال انه يشترط
صحة الاصل من حيث انه مبتدا وخبر موضوع للايجاب بصيغته
وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى
الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدا وخبر وتعذر العمل
بالمعنى الحقيقي مخصوصا بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا
والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مرادا به
البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به
المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا
فعندهما يشترط بحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده
لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لما ان في المجاز
ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه والثاني اي اللازم
موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا
وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم
فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له
ليتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل
المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل
كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط
لصحة الخلف وصورة المسئلة ان حلف ليقتلن وسعد

قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء اما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان ينعقد اليمين كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت مع العلم بموته لامكان حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على العذر فبقي الحيوة لا تبقى الا ما سبق في الظاهر ولم ينعقد على ما يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على صنع يحدثها الله تعالى في الشخص بعدما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يعقد بالاشرب الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يعقد بالتكلم مع الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم انتفاء الشيء بالوجود في العدم وهو محال

فالبعد لامس السماء تجب الكفارة فان الكفارة خلف عن البر في كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين وتجب الكفارة في مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي صلى الله عليه وسلم وان حلف لا اشرب الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فاستشهدنا بان المسئلتين والفرع الذي بينهما وانما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا وكل منهما يغني عن الآخر فلما موقوف على فهم الاول على ارادته اذ لا جمع بينهما اي بين الحقيقي والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيها اي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف الا فهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول واتضح ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذا المعنى لازم البنوة فيجعل اقرارا بالعتق قضاء من غير تنبيه لانه يحصل ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار المنادي بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذا الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع والاصل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ولهذا ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا حذف المشبه كرايت اسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع طرح المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدا عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا اعني مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا في الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم في الحقائق لا في الاستعارة من المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل هذا الذي ذكر ان زيدا اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فمما تجري في خبر المبتدا عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدا لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق

ولو دكب ليرتعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن آه هو تقرير علم البيان ان مثل رايت اسدا يرمي فرقا بالاستعمال بخلاف زيد اسد فان المحقق
على ان تشبيه بليغ لا استعارة وليس نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فعلم المصنف وذلك ان الاستعارة
لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو اسد ونحو رايت اسدا يرمي بان الاول يستعمل على دعوى امر
مستحيل قصدا او التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم
بمطابقته للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه كاذبا او مستحيلا فيتفق نحو زيد اسد الى تقدير اداة
التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه
لم يقع قصدا الى القصد انما هو اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا
بين ما اذا كان الخبر جامدا او ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان
حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يستعمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس ثابتا لها

هذا في خبر المبتدا وقولهم ان الاستعارة في خبر المبتدا
تستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدا اسم جنس
اما اذا كان اسما مشتقا فلا تستلزم قلب الحقائق
نحو الحال ناطقة فلا تجوز في اسماء الاجناس وتجوز في المشتقات
وهنا خبر المبتدا وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود
مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة
واعلم انهم يقولون الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة
اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة
استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها تبعية
وقوعها في المشتق منه وسيأتي قريبا ويجب ان يعلم
ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم
زعم علماء البيان وترك المناقشة معهم ولا يلزم الوا
وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع قولهم رايت
اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي
ذكروه في المتن ان زيدا اسد دعوى امر مستحيل قصدا
بخلاف رايت اسدا يرمي لا شك انه فرق واه
وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة
في خبر المبتدا وتجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول
وقولهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني
اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس
في الاستحالة اقل من قولهم زيد اسد فالذي اوجب
ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانا
انما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج

البيان

واعلم ان الاستعارة عندهم انما يطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد المشبه لولا القرينة
حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا او تقديرا نحو زيد اسد ولقيت به اسدا او تقدير مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد فانه
لم يكن استعارة ولا اعتبار للتشبيه نحو حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
ونحو حرث الاستعارة الى باب التشبيه نحو زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد
الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا استعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بالنطق
واما قولهم زيد اسد لا انه هذا ابني فقيل زيد اسد لا فرق فيه الحال ناطقة لانه لا حاجة اليها بل الابن المشتق
دلالته مبنية على نسب الكبد بالابن الى ثبوت العتق له لا على التشبيه فالصحيح بانه يكون استعارة تبعية
الاهل علماء الاصول فيقولون انه مجاز كما هو اصطلاح
بعض اهل البيان لا ملوح

البيان فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق على ان امكان
المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم
الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا
ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة
بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي قال بعض الشافعية
لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر
بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل
لاجل الداعي الذي يأتي من بعد واذا لم يكن الضرورة
في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ
يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي واذا لم يمكن فعلى المجازي
فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان
ان استعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا الا
ان وجد في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي الكلام بل هو
من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير
كقوله تعالى يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء او بعد
متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله صلى الله عليه وسلم
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد
به الطعام اجماعا ولا يشمل غيره عنده ذكر الصاع
واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال
لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي
معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يشمل معتق المعتق مع وجود
المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله صلى
من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا الحقيقة

بالبيد بقوله تعالى او لامستم النساء ولان الوطي وهو المجاز مراد
بالاجماع اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق
مجاز في معتق المعتق واذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق
المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان
ولا ابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه
اما دخول بني البنين في الامان في قوله آمنونا على اولادنا
فلان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات وفي هذه
المسئلة روايتان ولا يجمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا
في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث
كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه يذكر ههنا
مسائل يتراأى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز او سببها
او حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان دخل
حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي
والباقي بطريق المجاز فيتوهم في لا يضع قدمه متعلق بقوله
لا يجمع بينهما وانما حملنا على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي
مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع قدمه في الدار
وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة
عن لا يدخل وكذا اي من باب عموم المجاز لا يدخل دار فلان
يراد به نسبة السكنى اي يراد بطريق المجاز بقوله دار
فلان كون الدار مسكونة لفلان نسبة السكنى اما حقيقة
واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان
ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها وهي تعم الملك والاجارة
والعارية لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز لا يراد

اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة
والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله ولا يجمع بينهما بالحنث
اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه
يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره صورة المسئلة
انه قال لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم
نهارا او ليلا فان اليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز فيتوهم لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث
والضمير في لانه راجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت
فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا
الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار
او مطلق الوقت والضابط هو قوله فاذا تعلق بفعل ممتد
فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب
الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان
معيارا له اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف
كاليوم للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلمة في في فصل حروف
المعاني فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار
لان النهار اولى وان لم يمتد اي الفعل كوقوع الطلاق
ههنا اي قوله انت طالق يوم يقدم زيد لم يمتد المعيار
فيراد به الآن اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن
ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقطعيه ويوهم
يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق
الآن سواء كان الآن جزءا من النهار او من الليل ولا بالحنث

لانه جزء من اليوم

ولا بالحنث عطف على الحنث الذي سبق باكل الحنطة وما يتخذ
منها عندهما في لا ياكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة
فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله على مسئلة
امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله علي صوم رجب
ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم
يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة
الخلاف واذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته
يمين بموجبه هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه
بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال
يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب
شراء بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل انه هذا ليس جمعا
بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا
هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتاخر
فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد
اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة
للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ
الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له
وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد عليه انه ان كان
هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اي اليمين كما اذا اشترى
القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه
يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب
هذا الاشكال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين

ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته
لان الكلام موضوع للنذر وهو ان اراد فيثبت الموضوع له
وان لم ينوه وتحقيقه هذا الجواب انه يسلم ان اليمين هو المعنى
المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى
الحقيقي والمجازي بمجرد الصيغة سواء كان اراد او لم يرد
والمجازي ان اراد فهذه المسئلة تنقسم اقساما فان
كان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي
اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين
فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة
فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر
فيمين فقط وهذا الذي اوردته اشكالا وهو قوله فان قيل
يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر
لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نفى انه ليس
بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته
يصدق ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى
فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء
فيه حتى يوجب القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق
والعتاق فانه ان قال اردت المعنى المجازي ونفيت
المعنى الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد
فقضاء القاضي اصل فيه مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع
ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي
اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور
او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت

عطف على خارجة

قوله لتعوقه نحو ان شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاولى لكل احد ان يختار اي الامرين شاء ولكن قوله تعالى انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا او لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل الامرين للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء او لا تختص الا شرعا من شاء واما الثاني فبدلالة العقل الراية فان قيل كيف صح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق الحاصل ان القرينة اما ان يكون معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول الدالة على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مكشوفة بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض بالاخر نقصانا كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض

فانه تعالى لا يأمر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله
تعالى ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا
يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا
توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا
في التخصيص اولم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ
والنسيان لان عين عمل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطأ
والنسيان غير مرفوع بل اراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثم
والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته
والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بالماء النجس جاهلا
وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته
ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا
فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز
لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول خرج الحكم وهو الثواب
ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب
من هذا البئر حتى اذا استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع
قدمه في دار فلان ونحو الاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة
يصرف الى الجواب لان حقيقتها الخصومة مهجور شرعا
وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار او على القرينة
اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم
اي صفة له ولا يكون من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم
او يكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس
الكلام اما لفظ خارج من هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه
بل يكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم

على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام
او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم
على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص
ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا
فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر
لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون
هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو
غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة
في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض
الافراد اولى من قسم المخصص الغير الكلامي وهنا جعل من قسم
القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي
ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما منافيا لحكم موجب
العام وكل مملوك ليس كذلك لا يكون كلاميا فكون بعض الافراد
اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وههنا نعني
بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة
غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب
فيكون القرينة لفظية جنسا الى الامثلة المذكورة في المتن
ولكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن
لم يذكر في المتن مثال ان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة مانعة
عقلا او حسا او عادة او شرعا فنبين هنا هذا المعنى
فيمين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت
فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة
عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز
والمعنى المجازي الخروج على الفور

القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله نحن سنا ء خليون
لان التخيير هو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله اعتدنا
للظالمين نارا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا
الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله الا على الجنايات الحقيقة غير مرادة
عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا نشرب
من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء
المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا
فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا
لان الحلوف على عدم اكلها وهو غير ممتنع حسا بل الكذب كذلك
فما اليمين اذا قلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين
ان يصير ممنوعا باليمين فيكون الحالف ممنوعا باليمين عن اكل النخلة
لا عن عدم اكلها وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا
باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة

قوله واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا
فعند ابي حنيفة المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا ضرورة
وعندهما المجاز اولى ونظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف
الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها وقد يتعذر
المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا منه
ومعروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي
وهو النسب في الفصل الاول اي في اكبر سنا منه فظاهر
في الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان
اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وحق من اشتهر النسب
منه اي يكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه

وينتفي

تحل الثابت بالنكاح
فلا يصح استعارته له
والذي يصلح اللفظ له

وينتفي ممن اشتهر منه لانه يثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه
فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان
بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه وذا متعذر
اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره
من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرع المدعي اقل من تكذيبه
نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق
فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله
واما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان
فلان التحريم الذي ثبت بهذا اي بلفظ هذه بنتي
ينافي ملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه بيانه انه
ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي
يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها
والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه
بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم الذي يقتضي صحة
النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق
وذلك لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان
النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق
من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا
ان الحقيقة اما ان تثبت في حقه وحق من اشتهر منه
وذا غير ممكن او في حقه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب
وذا متعذر لان الشرع يكذبه او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا
لان التحريم الذي يثبت بهذا ينافي ملك النكاح كما
ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلذلك المنافاة ايضا والو

قوله والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث ان اللازم [illegible]

على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فحقيقة وهو يعني اذا اريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا
واذا اريد به ثبوت النسبة كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مبني على ان الكل الموضوع اذا استعملت في جزء المعنى
او لازمه مجازا فدلالته مطابقية لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك واما تحقق التضمن
والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل فهو ايضا
دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك تحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم
سواء ثبت الوضع النوعي ام لم يثبت فتختلف فيهما على انها تمام المراد وفي المجاز فانه يتوقف على الوضع
النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المص والاكثر على
على ان دلالة المجاز على معناه تضمني او التزامي لا مطابقي منه

والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما ثبت
بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد
بالتحريم الثاني ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف
اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام
ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف
السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى قوله اما ان
في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب
فان لم يثبت النسب لا يثبت التحريم بطريق الالتزام
لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل التامة
هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا ثبت
الا بطريق المجاز وقد تعذر ايضا للمنافاة المذكورة
ولو رد بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان ثبت
بطريق الالتزام وهو ممتنع لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب
او بطريق المجاز وهو ايضا ممتنع للمنافاة المذكورة لكان احسن
الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء
المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان
الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة
والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي
وهو يرمي في رأيت اسدا يرمي ثم الداعي الى استعمال
المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل
ان تقول رأيت شجاعا واذا قلت رأيت اسدا فلا بد
ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى
المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز

وذلك

فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا تقابل العذب بالركيك واما مقابله الوحشي تنفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح
لكن اسم التفعيل مع فوضه ولفظ المجاز يكون اعذب منه تقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق
فتجب ان يحمل من قوله اعذب منه على التحرز عن الضعيف والفصل احلى من الحلو منه

واصناف البديع اي المحسنات البديعة من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى
بالمجاز ويفوت بالحقيقة فدخل فيها السجع وقد افرده بالذكر منه

وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه
اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا
كلفظ الخنفقيق مثلا والمجاز يكون اعذب منه او صلاحيته
للشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقي لا يكون الكلام موزونا
وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فلو كان
السجع والتامل مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم
في السجع لا لفظ الشجاع واصناف البديع كالتجنيس ونحوها
فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة كالبدعة شرك
الشرك فان الشرك مجاز ههنا استعمل لتجانس الشرك
فان بينهما شبه الاشتقاق او معناه اي اختصاص
معناه ومن ههنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة
اسم الشمس لرجل عالم او التحقير كاستعارة الذباب
الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب اي اختصاص
المعنى المجازي بالترغيب والترهيب كاستعارة الحلو
لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم
لبعض المطعومات لينفر السامع او زيادة البيان
اي اختصاص معنى المجاز بزيادة البيان فان قولك رأيت
اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت
شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز
تطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى
بالبينة واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة او تلطف الكلام
بالرفع عطفا على قوله اختصاص لفظه اي الداعي الى استعمال
المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك

موجه الذهب لم فيه حجر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة
سوء اما او راك معناه فيوجب سرعة التفهم
او مطابقة تمام المراد بالرفع عطفا على قوله او تلطف
الكلام اي الداعي الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد
فيمكن انه يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة
وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة
الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج ولعله
فاذا حاولت ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ
الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ المجاز
فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح في الدلالة
وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز
اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز يحتمل الفهم قلنا لما
لما كان القرينة مذكورة ارتفع الاحتمال في الفهم ثم انه كان
المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى
المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة
وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم
وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن
ان يكون معناه ان تؤدي بعبارة تساوية لما في قلبك
فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار
مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه
بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد
لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد
ان يذكر شيء فيعرف السامع كمية سواده فيشبه به

او يستعار

او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك بالرفع
ايضا اي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذا الموضع
مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصل التشبيه
والمجاز فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه
ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة
ايضا وفي فصل المجاز ربما لا يكون مفيدا او ربما يكون مفيدا
ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما
وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه
فالاستعارة فصل وقد تجري الاستعارة التبعية
في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين
استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة
تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا انها تبعية
لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية وقوعها
في المشتق منه كقولك الحال ناطقة اي دالة فتستعير
جعل الناطق للدال تبعية استعارة النطق للدلالة
وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع
في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام
فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب
لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة
فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب
العلة المعلول ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة
التعليل للتعقيب يستعار اللام له اي للتعقيب
نحو لدوا للموت وابنوا للخراب فلما كان الموت

عقيب الولادة حتى كان الولادة علة للموت في محل
لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا
بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على اللام
تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك انه معلول
للعلة الغائية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة
على المعلول وههنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها وتسمى
حروف المعاني منها حروف العطف الواو لمطلق العطف
بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي
بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فان قلنا
جاء رجلان ولم يكن هذا في رجل وامراة فادخلوا واو
العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع
بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي
بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله صلى الله عليه
وسلم ابدؤا بما بدا الله لا بالآية فان كونهما من الشعائر
لا يخلو اي الترتيب وقوله صلى الله عليه وسلم ابدؤا
بما بدا الله تعالى لا يدل ان بداية الله تعالى موجبة
بدايتكم لكن تحدي في القول لا ينفك عن فعلي كالتقطيع
او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية
لا الوجوب وان الوجوب في الحقيقة لما لا حقه عليه السلام
من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا وزعم
البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة والمقارنة عندهما
استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما
في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها

وهذا اي زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع
الى ان عنده يتعلق الثاني والثالث بالشرط
بواسطة الاول فيقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز
عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني
والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته
طلاقا اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند
عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها
قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع
الثلث كذا ههنا وان قدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث
اي اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية
المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما
ثم اعتقهما المولى معا يصح نكاحهما وبطلا من منفصلين
اي قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت
هذه او بحرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه
بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة
في اصول شمس الائمة وفخر الاسلام فقد وضع المسئلة
هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير
اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد
وعلى تقدير ان يعتقد به لا بد ان يقبل النكاح فضولي آخر
من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى العقد الواحد طرفي
النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين
بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة

[illegible]

اي التقييد به اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين

كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى ورضاهما دون رضى الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين ولاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوج الفضولي اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اي قال اجزت نكاحهما

او بحرف العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل نكاح كل واحدة منهما كجعلتموه للقرآن وان قال اعتقوا ابلي في مرض موته هذا وهذا او هذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتقوا ابلي هذا او سكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا او سكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا وموجبه عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين كجعلتموه للقرآن

اي جعلتم

[illegible]

اي جعلتم حرف العطف فيما اقر متصلا للقرآن بمنزلة قوله اعتقوا ابلي معا لانه لو لم يكن للقرآن بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم يبق الثانية محلا لتوقف نكاحها على عتقها فان نكاح الحرة لا يجوز فلم يبق الامة محلا للنكاح فبطل واما الثاني فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا اشارة الى ان تيس المستتر كذلك اي آخر الكلام مغير للاول اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما في الاعتاق فلان قوله اعتقوا ابلي هذا يوجب عتق كله وقوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا للاول الكلام بخلاف الامتين اي في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصيري فرقا آخر بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحدة منهما خبرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الاخر وفي مسئلة الاختين لم تفرد فيتوقف حتى لو افرد ههنا صح نكاح الاولى

حتى لو عكس الوضع انعكس الحكم [illegible]

[illegible]

قوله وقد يدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ونعت في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو لعطف الجميع بينهما في حصول مضمونها او مع غير الواو كثم لترتيب الرجوع عن الاول والاضراب واما الرابع على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول في الثانية او بالعكس مفوضة الى القراين والواو لا موجبها ولا يدل عليها

تلويح

او لم يرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما وقد يدخل بين الجملتين فلا يوجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق يطلق الثانية واحدة وانما يجب شيء اي المشاركة اذا افتقر الاخر الى الاول فيشارك الاول في اي في الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثله اي مثل ما تم ان لم يمتنع الاتحاد اي لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عندابي حنيفة بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو ان دخلت لا بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط اخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وبتقديره اي وبتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد نحو جاء زيد وعمرو ولا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجملة ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يجب الزكوة على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه ... هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب

قوله لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء وممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادة المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترزنا بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج فانها تجب على المولى عليه

٤٨

باحدهما عين المخاطب بالاخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله اتوا الزكوة لكنا نقول انما لا يجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل اخصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنه وهذا فاسد عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية فهي اي ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان الجملة الثانية في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطف على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها كقوله وضربت طالق فان اظهار الخبر ههنا دليل على عدم مشاركته في الجزاء لما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ذكر استشكالا لانها جملة تامة لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا تتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لانه لان مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين يرجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء

واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان حرف الشرط يقتضي الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فتحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كالجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فتحمل على الشركة فتكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان واما اذا لم يمكن جعلها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن الحمل على الجزاء وهو طالق في قولك وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف جعله الا قوله يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وضرتك طالق مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله ولا تقبلوا الاية فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والخطاب بهما للائمة وقوله واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في فلا تقبلوا

وولیل عدم المشارکة قائم في اولئك فعطفنا الاول على الجزاء الاخير وثمرة هذا تاتي في لو فصل الاستثناء

الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب وقد تكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الاخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله هو حر ولو قال لخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث وانظره ادا الى الف فانت حر ويعتق في الحال وكذا انزل فانت امن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يتعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول في ذلك كقوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة ونظائره كثيرة وانما قلنا تعتق في الحال لان قوله فانت حر جواب معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون قائما جوابا

واما ثم فللعطف على سبيل التراخي الا عند ابي حنيفة على وجه القول المنقطع كانه مستأنف كلاما اي كانه قطع الكلام بالسكوت ثم استأنف رعاية لكمال التراخي يعني بهذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله او المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في الوجود والتكلم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود فقط لكان ثابتا من وجه دون وجه وعندهما التراخي في الوجود دون التكلم اي وجود ما دل عليه اللفظ متراخي الحكم كما في كلمة بعد لا في التكلم لانه متصل حقيقة اذ العطف يقتضي الاتصال بيانه يتبين فيما [illegible] اعلم ان هذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان اخر الشرط او قدم وعلى كل تقدير اما المرأة [illegible] في المدخول بها او في غير المدخول بها اما اذا اخر الشرط في غير المدخول بها بان يقول انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما جعل بمنزلة السكوت لا يتوقف اول الكلام على آخره وان وجد المغير فيقع بالاول الطلاق البائن في الحال ويلغو ما بعده لعدم المحل كما لو وجد السكوت حقيقة وان قدم الشرط تعلق الاول

لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر
انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي
بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت [illegible]
بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة
او كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمك
ولا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان تقول ائتني
اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت
مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فلما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل
لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة
الاسمية بعيد عن المستقبل ومدلول الماضي قريب لاشتراكهما
في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي
بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق الاولى
مع التراخي وهو اي الترتب مع التراخي راجع الى
الى التكلم عنده اي عند ابي حنيفة والى الحكم عندهما فان قال
انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت
مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن يقع واحدة و
وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها
اي عند ابي حنيفة في غير المدخول بها اذا اخر الشرط واما
وانما لم يذكر تقديم الشرط لانه يأتي هناك قوله
فان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم
الشرط يقع الاول اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط
كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده

انما هو

ولهذا قال زفر اي ولكونها للاعراض لزمه عليه الف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم تلزمه الثلثة [illegible] اول الكلام على [illegible] ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك [illegible] فكانه قال [illegible] الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الاقرار وابطله وقال [illegible] الف لفظ وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون [illegible] زيادة العشرة فقط [illegible] حتى لو قال [illegible] على الف [illegible]

انما هو في التكلم ويلغو الباقي لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها
وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال
لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولغا الثالث لعدم
المحل وفائدة تعلق الاول انه ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع
الطلاق وفي المدخول بها اي ان قدم الجزاء ولم تذكر للعذر
السابق نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم
تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق
ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون
محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط
وان قدم اي الشرط تعلق الاول ونزل الباقي وهذا
ظاهر وانما جعل ابو حنيفة التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي
في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام
لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم
متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت
طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا او تكلما بالطلاق
بل يصير تطليقا عند الشرط بل للاعراض عما قبله واثبات
ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو ولهذا
قال زفر رحمه الله عليه في قوله له علي الف بل الفان
يجب ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله
انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار
يحتمل التدارك وفي العرف نفي الزيادة

واشارة الى التدارك اى التدارك فى الاعداد بكلمة

مراد به نفى الانزاد وعرفا نحو سيبى سنبون بل سبعون

بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اى الانشاء

لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب

والانشاء لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب لقوله

بخلاف الانشاء اى لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب

قلنا تقع الواحدة اذا قال ذلك اى قوله انت طالق

واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها

انت طالق واحدة ولا يمكن التدارك والابطال

لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله

بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها ان

ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين

فانه تقع الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اى

اى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط

وافراد الثانى بالشرط مقام الاول اى قصد تعليق الكلام

الثانى بالشرط حال كونه متفردا غير منضم الى الاول

ولا يملك الاول اى الابطال المذكور ويملك الثانى

اى الافراد المذكور فيتعلق بشرط آخر اى تعلق الثانى

وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعلقان احدهما

ان دخلت فانت طالق واحدة والثانى ان دخلت

فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث

فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت

بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول

فيتعلق

فيتعلق الثانى بواسطة الاول كما قلنا اى بخلاف

ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت فانت طالق

وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول

فيتعلق الثانى بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول

فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولم يبق

المحل بوقوع الاول لا يقع الثانى والثالث كما قلنا

فى حرف الواو ولكن للاستدراك بعد النفى او ادخل

فى المفرد وان دخل فى الجملة يجب اختلاف ما قبلها

وما بعدها وهى بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك

فان دخل فى المفرد يجب ان يكون بعد النفى نحو ما رايت

زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو

وان دخل فى الجملة لا يجب كونه بعد النفى بل يجب اختلاف

الجملتين فى النفى والاثبات فان كان الجملة التى قبل لكن

مثبتة وجب ان يكون التى بعدها منفية وان كان

التى قبلها منفية وجب ان يكون التى بعدها مثبتة

وهى بخلاف بل فى ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس

للاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان

قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لانه

لان النفى يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون اى النفى

ردا الى المقر ويحتمل ان يكون اى يحتمل ان يكون العبد معروفا

بكونه لزيد ثم وقع فى يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد

وان كان معروفا بانه لى لكنه كان فى الحقيقة لعمرو فقوله

لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفى

فيتوقف عليه اي على قوله لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير

لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر الكلام

يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير

ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه

يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا في المقضي له

بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد فقال زيد باعها

مني او وهبها لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له

القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل فكأنه تكلم بالنفي والاثبات

معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك

زيد معا ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه

لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلام من

وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه

اي على المقضي له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام

تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن

للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبطا ام لا اي يصلح ان

ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان صلح يحمل

على التدارك والا فهو كلام مستأنف اي وان لم يتسق

اي لا يصح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون

ما بعدها كلاما مستأنفا يحمل على الشك فيعمل بالمتعالم

القوله لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه

نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا الكن جملة

على نفي الغصب لانه لم يحمل على نفي الواجب لا يستقيم

قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا

فحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه

غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لاقراره بل

بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير

اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين

ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا

النكاح بمائتين ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان

ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذلك

لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن

اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح

واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فيجعل قوله لكن اجيزه بمائتين

على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره

مائتان او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام

للانشاء وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف

الانشاء فانه يصلح للتخيير كآية الكفارة وقوله هذا حر او هذا

انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء

ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء

حتى اشترط صلاحية المحل حين ايقاع العتق

في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء

فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان

اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار

لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال

احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال

الاخبار بهما من حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير

اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون
ذلك اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار
لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان
شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار
عملنا بالشبهين من حيث انه انشاء شرطنا صلوح
المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت
لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه
لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبار كما اذا اقر
بالمجهول حيث يجبر على البيان. وهذا ما قيل ان البيان انشاء
من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلمت هذا او هذا
ايهما تصرف صح فلهذا اه اي لما قلنا ان او في الانشاءات
يثبت او في البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق
بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع
الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال
او اخذ مال او تخويف. فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ
جزاؤه القتل والصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل
والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم. على انه ورد
في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ح
ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل
او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد وقد قال
فلا في هذا حر او هذا العبده ودابته انه باطل لانه وضعه
لاحدهما الذي هو اعم من كل منهما وهو غير صالح للعتق هنا و

وقال

وقال ابو ح يحمل على الولد المعين مجازا اذ الحمل على حقيقته متعذر
ولو قال هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث ويخير
في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا اه يمكن ان يكون معناه
هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين لكن حمله
على قولنا احدهما حر وهذا اولى بوجهين الاول انه حينئذ
يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون
تقديره هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف
لا لفظ حران فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور
في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله
هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك
فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على
ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف
على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون
عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري.
واو اذا استعمل في النفي يعم نحو قوله تعالى ولا تطع منهم آثما
او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع
احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي وان قال لا افعل هذا
او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث
بفعلهما لا احدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل
احدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع
بل يفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما
كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان
الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اي لا يفعل

٥٢

احدهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير

في المنع اي ودلالة الدليل على ان المراد احدهما انما تثبت

بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم انه هذا اليمين

للمنع فان كان للاجتماع الاخر تاثير في المنع اي المنع

لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول

السمك واللبن فههنا للاجتماع تاثير في المنع فان تناول

احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى فالدليل دال على

انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي

كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو

فانها ايضا نائبة عن العوامل فيحتمل ان يراد لا تفعل مجموع

فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا تفعل هذا

ولا تفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما

فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا

فانه بحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل وقد يكون

للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين

التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف

الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير

منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال

ان المراد ايهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا

او فلانا فله ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار

حتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم

لان احدهما يرتفع بوجود الاخر كالمغيا يرتفع بالغاية

فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل

الاولى

فان دخل الاولى اولا حنث فان دخل الثانية اولا بر وحتى

للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسها وقد تجيء للعطف

فيكون المعطوف اما افضل او اخس وقد يدخل على جملة

مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان

حلب الناس حتى حلبتها محذوف اي فنبا فالخبر ذلك والا

اي وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت

السمكة حتى راسها بالرفع اي ماكول وان دخل الافعال

فان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فللغاية

نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستانسوا والا فان صلح لان يكون

سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة

والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم اضربك

حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية

في مثل هذه الصورة وان قال عبدي حر ان لم اتك

حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني

لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا

والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك

فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار

تقديره ان لم اتك فاتغد عندك حتى اذا اتغدى

من غير تراخ وليس لهذا اي للعطف المحض نظير

في كلام العرب بل اخترعوه اي الفقهاء واستعاروه

ووجه الاستعارة للالحاق والاستعانة فقد مر على الوكلاء

كالاتيان فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا

وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه

قيد التعقيب بخلاف الصورة الاولى فانه حلف بالكل ... كما في بعض النسخ

ولا يجري الاستبدال في المنكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان اذن لك اي ان قال لا تخرج الا ان اذن لك لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة ولهذه تخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه لطيف وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام نقول اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة لو بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا

ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو فامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوا المسح برؤسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي فيها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع

مقصودا

وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وانما يثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه

ويراد به الوجوب لان الدين يعلو ويركبه معنى وتستعمل للشرط نحو بايعتك على ان لا تشرك بالله شيئا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف

وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله اي عند ابي حنيفة كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يحتمل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض واما من فقد مر مسائلها اي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي عتقه الى لانتهاء الغاية

وصدر الكلام ان احتمله فظاهر اي ان احتمل الانتهاء الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه

فذاك نحو بعت الى شهر بتأجيل الثمن لأنّ صدر الكلام
وهو البيع لا يحتمل الامتداد الى الغاية لكن يمكن تعلّق قوله
الى شهر بمحذوف دلّ الكلام عليه فصار كقوله بعت
واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اي وان لم يكن تعلقه
بمحذوف دلّ الكلام عليه يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله
اي التأخير نحو انت طالق الى شهر ولم ينو التنجيز و
التأخير عند مضي شهر وعند زفر يقع في الحال ويبطل
قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت
هذا البستان من هذا الحائط الى ذاك واكلت
السمكة الى رأسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن
اي وان لم تكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها
فهي لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فان صدر
الكلام لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون الغاية لمد الحكم
اليها فقوله كذلك جواب الشرط اي لا تدخل الغاية
تحت المغيا وان تناول اي تناول صدر الكلام
الغاية نحو اليد فانه يتناول المرفق فذكرها لاسقاط
ما وراءها اي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية
نحو الى المرافق فيدخل تحت المغيا وللنحويين في الى
اربعة مذاهب الدخول الا مجازا اي دخول حكم الغاية
تحت حكم المغيا الا مجازا وعكسه اي المذهب
الثاني هو ان لا يدخل حكم الغاية تحت حكم المغيا
الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون
بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اي

اي المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية
تحت المغيا في الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق
الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها
وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا
في الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل
تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول
الغاية تدخل تحت المغيا يناسب هذا الرابع اي معنى
ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون في المذهب الرابع شيء واحد
وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان
ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان
متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لانه افاد
تخلل نتيجة المذاهب الثلاثة لان تعارض الاولين اوجب
الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فانه
صدر الكلام لم يتناول الغاية لا تثبت دخولها تحت
حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها
وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا يدخل
تحته اي بعض المتأخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام
علمائنا المتقدمين بنوا هذا الوجه وهو ان الى للغاية
والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية ههنا
ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط
فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد
لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية للغسل
المجموع لان غسل المجموع الى الآباط لا يتخذ فيتعلق الى المرافق

٥٦

نعم منه سقوط البعض معلوم اي البعض الذي يسقط
هو البعض الذي هي الابط فعوضه الى المرافق غاية لسقوط
غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط. فان قال
له علي من درهم الى عشرة تدخل الاولى للضرورة لانه
جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الاخر عند ح
فيجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر
لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية. وتدخل الغاية في الخيار
عنده اي اذا باع على انه بالخيار الى غد تدخل في الخيار اي يمتد
الخيار زمانا في الغد عند ح لان قوله على انه بالخيار يتناول
ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه. وكذا في الاجل
واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة لما ذكرنا
في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي لا اطلب
الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان
فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله
الى رمضان لاسقاط ما وراءه. وفي للظرف والفرق
بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة تقتضي الكل
وحذف صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق
غدا يقع في اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد
وفي في الغد اي لو نوى اخر النهار تصح ولو قال انت طالق
في الدار تطلق حالا الا ان نوى في دخولك الدار
فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة ان لم يصلح ظرفا
نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
فلا يقع بانت طالق في مشية الله ويقع في علم الله
تعالى

في علم الله تعالى لانه يراد به المعلوم. اعلم ان التعليق بالمشية
متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق
ان علم الله وذلك لان مشية الله متعلقة ببعض
الممكنات دون البعض فاما علم الله فانه متعلق
بجميع الممكنات والممتنعات فوقع في علم الله لا يراد به
التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى
اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان بان قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل
للتقديم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها
انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة
للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للآخر وثنتان
لو قال قبلها اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور
اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق
الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت
طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد على العكس اي
اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة
يقع ثنتان كما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت
طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة كما بينا في قوله
قبل واحدة وعند للحضرة فعوضه لفلان عندي الف يكون
وديعة لانه لا يدل على اللزوم على الشيء وان للشرط فقط
فيدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك
فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت

ارجمد الزوج او الزوجة لانهما اذا ماحيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث لها لعدم العدة وان دخل
فلها الميراث بحكم الفرار لان قبل موته بجزء الاخرى من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه العدم لان المعلق بالشرط
كالمتلفظ لدى الشرط فكانه تكلم بها اخر حياته فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويقع بوجود ذلك عند التعليق
كما اذا علق الطلاق ثم جن ووجد الشرط حالة جنونه فانه ينزل الجزاء ولم يتصور منه حقيقة التطليق في تلك
الحالة يعني لم لا يقع الطلاق موتهما لان التطليق يكون مالم يمت والنية انما تتحقق بموت وح لا يتصور الوقوع فلما لم يتحقق العجز
عن الايقاع قبل الموت لا يمكن الحكم ان يتقيد الوقوع والاستعمال كذلك فيوح وان اعند الكوفيين يستعمل
للظرف بمعنى وقت حصول فيجوز ما اضيف اليه فلا الجزم به العقل ويكون اسما لم فيها اجزم فقط الوجود كعو
واذا يكون كمة ادعي الله واذا الجاس الحيس بدعي جندب الحيس الخلط ومنه سمي الحيس

فيقع في الحيوة واذا عند الكوفيين تجي للظرف وللشرط
كما في واذا الجاس الخيس يدعي جندب ونحوه
واذا اتفقت خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة
في الظرف وقد تجي للشرط بلا سقوط معنى الظرف
ودخوله في امر كاين او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة
فيقع بادني سكوت في متى لم اطلقك فانت طالق
لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا اي لو قال
اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما كمتى اي كقوله متى
لم اطلقك فانت طالق حتى يقع بادني سكوت
كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اي
اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت
بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف قوله طلقي نفسك
ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله
حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك فانت
طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي
نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة كان اي قوله
اذا لم اطلقك فانت طالق عند ابي حنيفة كقوله ان لم اطلقك
فانت طالق فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق والروايه
ما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع
في الحال فلا يقع بالشك ووقع في انقطاع تعلقه بالمشية
فلا ينقطع بالشك اي لما جاز اذا بمعنى متى وبمعنى ان
ففي قوله اذا لم اطلقك فانت طالق ان حمل
على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت
فيقع

فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا تقع بالشك فصار
مثل ان وكمة اي في طلقي نفسك اذا شئت لا شك
ان الطلاق يتعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان
انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولكن
انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك وكيف سؤال
عن الحال فان استقام اي السؤال عن الحال وجواب ان
محذوف اي فيها او يحمل على السؤال عن الحال والا بطل
اي وان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف
فيقع في انت طالق كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال
عن الحال فيقع بعضه انت طالق وبطل كيف شئت
واعلم ان كلمة كيف في مثل انت طالق كيف شئت او انت
طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت
مجازا ومعناه انت طالق او انت طالق باية كيفية
شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق
الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت
فان الطلاق له الكيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا
اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام
ويتعلق ولهذه في انت طالق كيف شئت وهي
الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة
مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا
فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها
فان لم ينو الزوج اعتبر مشيتها وان نوى الزوج فان اتفق
مشيتها يقع ما نويا وان اختلفا فلا بد من اعتبار التبسير
اما مشيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل

في ايقاع الطلاق فلما تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق
وهو الرجعي. وعندهما يتعلق الاصل ايضا. اي في انت
طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق اي وقوع الطلاق
بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة. اي ما لا يكون
من قبيل المحسوسات حاله واصله سواء. اظن ان هذا
مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول
ليس محلا للعرض الثاني في كلامهما فالان في الحسي فليس العدد
اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا فيهما فحكم
لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل
موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك
لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا
او بائنا فاذا تعلق احدهما بشيء تعلق الاخر

فصل في الصريح

الصريح لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج
اليها ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات
فلا يحد بالتعريض نحو لست انا بزان وكنايات الطلاق
تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام
فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة
عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها
وهو البينونة من النكاح تعين وتبين بموجب الكلام
ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها
بما استتر منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق بتفسيرهم
كقوله انت طالق. اعلم ان علماءنا لما قالوا بوقوع
الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء
على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ
كنايات

كنايات عندهم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد
المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع
الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا بان اطلاق
لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر في المتن
فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء
على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان
يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف
وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال
بتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها
عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد
بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق
على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق. يتصل بهذا قوله
غير ان بالبائن معناه الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو
استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل
ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق اي ان كان
بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب وبرد انه ان المسبب انما يطلق على السبب
اذا كان المسبب مقصودا منه وهنا ليس كذلك
ولهذا استبرئي رحمك بعين هذا الدليل اي الدليل
الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم
ليتزوجها زوجها فاذا نوى اقتضى الطلاق نكاحا ولذا انت
واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعي ولا يقع البائن
ولا يثبت لعدم دلالته على البينونة والله اعلم بالصواب

القسم الثالث في ظهور المعنى وخفائه اللفظ ان ظهر منه المراد
يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له
يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص
يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد احتمال النسخ ايضا يسمى
محكما كقوله تعالى فاحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة
نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه في جواب
الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله تعالى مثنى وثلث
ورباع ظاهر في الحل نص في العدد لان الحل قد علم من غير هذه
الآية ولانه اذا ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء
واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء
ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى
قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء
عليم وقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيمة
النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب
الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر
والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان
المذكوران ومما قوله تعالى فسجد الملائكة وقوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهم ان ارادوا
قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما
مفسر اذ نسخ الآيتين [illegible] بحسب اللفظ
وان ارادوا بحسب محل الكلام او اعم فكل منهما محكم
لان الاخبار بسجود الملائكة لا يحتمل النسخ كما
ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يحتمله فلاجل هذا اورد

ت متنافيين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر
والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله
كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما
شرعيا وقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيمة
محكم لان قوله الى يوم القيمة سد باب النسخ والكل
يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا
خفي لعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك
عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفي
كآية السرقة خفيت في حق النباش والطرار لاختصاصهما
باسم لو فيتطرق ان كان الخفاء لمزية ثبت فيه الحكم او لنقصان
لا والمشكل اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا
فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع
الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم
بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء
في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى
حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا
يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من
العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد
يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم
او لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة فقوله لاستعارة
عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى واي مشكل
بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج
لا من الفضة فالمراد انها صفاء مثل صفاء الزجاج وبياضها

قوله والمجمل هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشتركة او لتوارد اللفظ كالهلوع او لاستعماله بمعناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكوة والربوا

قوله والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء حروف يجب التكلم بكل منها على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لانه لو لا انها حروف او لان الحروف

قوله ومثل اليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرواية بالعين امثال ذلك مما دل النص على ثبوته ثم تنقطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فنعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته ولبعضهم تحمل المقطعات اسماء السور والوجه مجاز عن الرضا واليد عن القدرة

كرباضيا بياض الفضة والمجمل كآية الربوا فان قوله تع وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي صلى الله عليه وسلم الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل التأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل

ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف اي حكم المتشابه التوقف وهذا من باب العطف على عاملين والمجرور مقدم كما في الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله تع وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء قرأوا بالوقف على انه وقف لازم والبعض قرأوا بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين بالمتشابه وهو مذهب علمائنا وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا انعم من قوله تع آمنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا ام لم نعلم والاليق بهذا المقام ان يكون قوله ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلال وايضا على ذلك المذهب يكون آمنا خبر مبتدا

خبر مبتدا محذوف والحذف خلاف الاصل فكما ابتلي من له ضرب جهل بالامعان في السير اي في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات فيجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما يبتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم يبتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقي نفسه في ورطة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك

قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اي يكون منقولا من الموضوع الى معنى اخر والتخصيص والتقديم وقد اوردوا في مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره الذين ظلموا اسروا النجوى لئلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث والناجر

والناخر والناسخ وللمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات
وهي نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم عصمة الرواة
وعدم التواتر واما العدميات وهي من قوله وعدم الاشتراك
اه فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل اي قول
ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات
والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة
غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب
على وزن فعل ماض وامثال ذلك وكل تركيب مؤلف
من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء
عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان
لا شيء من التركيبات يفيد القطع بمدلوله
فقد انكر جميع المتواترات لوجود بغداد وما هو الا محض
السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام
في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم
بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا تبطل فائدة
التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء
يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال
اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي
عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول
يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة

القسم الرابع

في كيفية دلالة اللفظ على المعنى اي على الموضوع له
او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق الكلام
له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه

اقتضاء

اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم
في المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا لما قسموا
الدلالات على هذه الاربع وجب ان نحمل كلامهم على
ان لا يفسد تقسيمهم فالقول الذي تحصلت من كلامهم
ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة
النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى
عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر واشارة
النص دلالته على احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له
وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم
ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت
بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون له سوق الكلام
ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا في قوله تعالى للفقراء المهاجرين
سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين
وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب
والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له
وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا
بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار
في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين
لا يملكون شيئا لكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في
في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون
جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا
اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون الجزء الموضوع
ثابتا بالنظم وكان اللازم المتاخر ثابت بالنظم عندهم

فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له واشارة الى جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراد بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان النسب الى الاباء الى غير ما ذكرنا في المتن واذا قالت امراة لزوجها تزوجت على امراة فطلقها فقال ازواجها كل امراة لي طالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه المراة فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المراة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوها وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الاخر وانما قيدنا باللازم المتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا الكل كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول

اقوى

اقوى من دلالته على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم على المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب والضرب شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزؤه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك المعنى فان وجد فيه هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجله فدلالة النص وان لم يوجد فلا دلالة له وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم اصلا او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ

او الدلالة اللفظية اذا اعتبرت بالنسبة الى كل من يعلم
عالم بالوضع ومعنا العيد خرج العباس فان المعنى في العباس
لا يعلمه كل من يعرف اللغة فانه لا يعلمه الا المجتهد بهذا
نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يستغني لعد
الى كشف الغطاء عن هذه الدلالة ومن لم يصدقني
فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين ٭ كقوله تعالى
للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه
اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب
وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق
لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب
الى الآباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب
اليه بلام الملك ٭ فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص
ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك
ماله ممكن فثبت هذا ٭ والى انفراده بالانفاق على الولد
اولانه اشارة الى صدق هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان
والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير ٭ لانه تعالى
اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير
وان اراد استيجار غير الوالدة ثبت بدلالة النص
لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق ٭ وقوله تعالى وعلى
وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث
لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق توجب
عليه المأخذ وقوله اطعام عشرة مساكين فيه اشارة
الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق ٭ وعند

وعند الشافعي رحمه الله عليه لا يجوز الا بالتمليك كما في
في الكسوة ٭ لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا
والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم
وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة
اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة ٭ لان الكسوة بالكسر
الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتمليك
العين لا بالاعارة اوهي ترد على النفعة على ان الاباحة
في الطعام تتم المقصود ٭ اي تسليمها
في الطعام وهي ان ياكلوا على ملك المبيح تتم المقصود ٭
دون اعارة الثوب ٭ وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه
لا تتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة
الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل ٭ واما دلالة
واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى
ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى
المفهوم منه وهو الاذى ٭ موجود في الضرب بل اشد
وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه ٭ اي على الرجل ٭ نصا
وعليها اي على المراة دلالة لان المعنى الذي نعلم موجبا
للكفارة هو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما ٭
ووجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة
نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي نعلم في الوقاع موجبا
للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك
عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل بطريق اولى
لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فبالطريق الاولى

فبالحري ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما في اللواطة

بدلالة نص ورد في الزنا فان المعنى الذي يفهم فيه قضاء

الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود

في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه

اي فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول

ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا تخلق منه

الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا الكامل في سفح الماء

والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك

وفيه افساد الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان

ويثبت الفرقة بسببه ولشتبه النسب واما تضييع

الماء فقاصر اي ما حال لان تضييع الماء في اللواطة فقاصر

في الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين

فيغلب وجوده اي وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع

اي ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد

لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني اي المعاني المخصوصة

بالزنا وهي هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب

لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل

عندهما بدلالة قوله عليه الصلوة والسلام وصلى الله عليه

وسلم لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص

لا يتم الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب

القتل بالسيف فان المعنى الذي يفهم موجبا للقصاص

في نفيهم لغة الجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس معلق الجزاء

والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف

نهيك

قوله فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجب الكفارة عند الامام وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من حيث ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة من الاباحة والشبهة تمنع لاثبات القصاص لانها تمنع لدرء العقوبات وحاصل الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجب الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة المعتبرة في اثبات الشيء او اسقاطه اذا امكنت تمامها بذلك الشيء والقصاص مقابل للقتل من جهة وبمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الالة الموضوعة لتتميم القدرة القتل في موضعه ونصرة الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي تمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزجر والكفارة لا افعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن تلويح

65

سيف نهيك اي قاطع ومعناه قطع الحرمة بلا حل

وفي تاج المصادر حرمة شكستن الضرب جراحة

بما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة المعنى جرح ينقض

البنية ظاهرا او باطنا فاشرع بنوع الجناية قصدا

على النفس الحيوانية التي بها الحيوة فيكون المثقل لوجوب

الكفارة عند الشافعي في القتل العمد واليمين الغموس

بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقودة اوجب

الشافعي الكفارة في قتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء

وهو قوله تعالى ومن قتل مومنا خطاء فتحرير رقبة مومنة

واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد

في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان

فكفارته الاية لانه لما اوجب في القتل الكفارة مع وجود

العذر فاولى ان يجب بدونه واذا اوجبت الكفارة

في المعقودة اذا حنث فاولى ان يجب في الغموس والتي

هي كاذبة في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة

ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب فلابد ان يودي بالصوم

وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجره عن ارتكاب المحظور

فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة

كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب

حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم

العبادة وهي تمحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى

ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي

ان لا يجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض

وحاصل السؤال انه تحكم لمطالبة الفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة في الاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا كان المثبت مما يحتمل ذلك الشيء والقصاص مقابل للمحل من جهة وللفعل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي تمكن من الرجوع الى دار الحرب فكأنه فيها والكفارة لا تقابل المحل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن المتعلقة بالشبهة ملوح

هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببا دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام فيجب ان لا يجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اي في القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بآلة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباتها فيجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطاء فان قيل فينبغي ان تجب فيما اذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستأمن حربي فكأنه محلا مباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل تجب الكفارة بشبهة الخطاء قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في العقود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل محض خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فما وجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل من وجه يعني شبهة الخطاء في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم يعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت

فصار كانه قال بع عبدك عني وكن وكيلي قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ... والى الحاجة الى ... الملحوظ هو هذا التقدير وكانه انما احتاج هذا التقدير ليتحقق به هذا البيع عدم القبول ... من ان الآخر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني ... قال اعتقه فكانه قال بعه منك فاعتقه عنك فانه مشتمل على الايجاب والقبول ... والمعتق هو الذي ... اعتقه عني ... ملوح

فيما هو

قوله والثابت بدلالة النص اه اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة ... نقصان وينتهي ... الى ان اكثر الحيض ... عشرة ايام وهو عبارة ... سبعة ... حقيقة في النصف ... مشتركة من الرجال والنساء لا يصح سببا النقصان الى ... ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ...

فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم تجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال النبي صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتأمل واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فيثبت اي البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط

قوله لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط لما اذا لو وجد بهبة توجب الملك بدون القبض في الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا للملك يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار و رطل من الخمر لان القبض يسمى شرطا اصليا في البيع الفاسد بل لان القبض بمعنى القبول والفاسد ملحق بالصحيح لا اصلي بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يحتمل الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض لتقويه وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق لموجح

لكن ما يحتمل السقوط في الجملة لا يثبت قال ابو يوسف بهذا تفريع على انه لا يثبت جميع شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر وتستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمه عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اي القبول الذي في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض اي في الهبة ولا عموم للمقتضي اي ان كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله لا اكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة وذلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لا انها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف كو اسأل القرية فيصير كقوله لا اكل اكلا ونية التخصيص في لا اكل اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن لا اكل عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه متى يحنث بانه فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق

فان قيل انه قال لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما تصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون من باب عموم المقتضي بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسيأتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا فنوى الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من المطلق انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه اعملي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما يأتي فان قيل ثبوت البنوة في انت ابني امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البنونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وكما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضي نحو واسأل القرية اي اهلها فاثبات الاهل يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمنقول هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص قوله ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضي لا عموم له

قوله ولو كان قبله اي لما ذكرنا ان المقتضي لا عموم له اصلاً قد وقعت في باب الطلاق عبارة متشابهة صحت عندابي نية الثلث في البعض منها
مثل طلقي نفسك ودون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقاً او طلقتك طلاقاً
صح نية الثلث اتفاقاً وذلك ان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم لا كما في
مع الافراد وهو التوحيد وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالمذكور فيصح حمله على الكل وعلى الكل كسائر
اسماء الاجناس والمحقق وذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت
الطلاق من الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك الطلاق الثابت بطريق الانشاء من الرجل امر شرعي ثبت
ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف على تطليق الرجل اياها فيكون ثابتاً بطريق الاقتضاء
فيتقدر بقدر الضرورة تفوح

الاسماء لا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة
انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء
لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المراة
بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء
عن المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة
فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء
كيف
يكون ثابتاً اقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم من اللازم
المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ
فثبوته يكون متاخراً فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث
قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ
للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية
ووضعه للانشاء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع
اللغوية حتى ان الفاظ الاخبار للانشاء الفاظ تدل على ثبوت
معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال
فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المراة
موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم
اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون هذا الطلاق ثابتاً
اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء فاذا كان
الطلاق ثابتاً اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه
لا عموم للمقتضي ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز
من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ

نية الخصوص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق
الذي هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة
الرجل اقتضاء فالذي صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث
لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة
وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المراة فلا
يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح
فيه نية الثلث ايضاً لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه
مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق
وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال
انت طالق طلاقاً او انت الطلاق فانه يصح فيهما
نية الثلث ويتوجه على هذا الجواب الثاني اشكال لو
لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المراة
لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقاً لا شك
ان الطلاق هو صفة المراة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث
فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو
التطليق فيكون مصدراً لفعل محذوف تقديره
انت طالق لاني طلقتك تطليقات ثلثاً وكذا
انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات
وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب
الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي
هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك
والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة
للمراة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان

وبعض اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ودلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق

ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق في الحكم ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ... ومفهوم المخالفة ... ويسمونه دليل الخطاب

... كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس او انكانت ملفوظة لا يدل على العدد بل يدل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما ياتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويحتمل ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع في الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء او شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث وقوله قلنا ثم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي التي تملك رجعتها والغليظة وهي التي لا تملك رجعتها وهي الثلث او التي تحتمل البينونة بينهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضي وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوي احدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين لانه لا عموم للمقتضي فلا دلالة له على الافراد اصلا والمقتضي انما يثبت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في التنوير لانه لا يتصور فيها الاقل المتيقن لان الانواع لا يكون لها الا متنافية

الا متنافية فلا بد ان يصح نية احد النوعين وايضا لا يصح نية المجاز في المقتضي كنية ثلث تطليقات في انت طالق طلاقا بنا على انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يملك رجعته وعلى ما لا يملك فان الطلاق لا يملك رجعته اصلا وقوله ومما يتصل بذلك اي بالمقتضي المحذوف واعلم انه قد اشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضي فلا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الاخر ويغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فكلما هو محذوف يكون ثابتا لغة فهو في حكم الملفوظ فيكون كاللفظ المنطوق والا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ اخر فيثبت لغة ثم دلالة اللفظ على المعنى

فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو اي مفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما يثبت في المنطوق وشرطه اي شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولوية

اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق
ولا مساواته اياه اى مساواة المسكوت عنه المنطوق
فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه
او مساواته ثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة نص ورد
فى المنطوق او بقياس عليه ولا تخرج اى المنطوق مخرج
العادة نحو وربائبكم اللاتى فى حجوركم حرم الربائب
على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم
فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه
انما وصف الربائب بكونهم فى حجورهم لو اخرج الكلام مخرج
العادة فان العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم فيح
لا يدل على نفى الحكم عما عداه ولا يكون اى المنطوق لسؤال
او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة فى الابل السائمة
مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان فى الابل
السائمة زكوة فوصفها بالسوم لا يدل على عدم وجوب الزكاة
عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال
بان السامع يجهل الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم
وجوب الزكاة فى الابل السائمة فقال بناء على هذا ان
فى الابل السائمة زكوة لا تدل ايضا على عدم الحكم عند
عند عدم السوم فاذا ثبت شرائط مفهوم المخالفة
شرع فى اقسامه فقال منه اى من المفهوم المخالفة
هذه المسئلة وهى انه تخصيص الشئ باسمه سواء كان
اسم جنس او اسم علم يدل على نفى الحكم عما عداه اى عما
عدا ذلك الشئ عند البعض لان الانصار فهموا

تم قوله

قوله وهو اى اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المنى
بقرينة ورود الحديث فى غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل
من الحيض والنفاس منه

وهو اى المفهوم اللقب التخصيص على الشئ باسم جنسه كالماء فى حديث الغسل والاشياء
الستة فى حديث الربوا او علمه يدل على تخصيص الحكم بالمنصوص وقطع المشاركة بينه
وبين غيره حجة عند قوم منهم ابو بكر الدقاق والحنابلة والاشعرية وسمى مفهوم اللقب

فهموا من قوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء ان
الغسل من المنى عدم وجوب الغسل بالاكسال
وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل
والا يلزم الكفر والكذب فى محمد رسول الله صلى الله عليه
وسلم وفى زيد موجود ونحوهما اى انه لو دل على نفى الحكم عما عداه
يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ يلزم
حينئذ ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب
فى زيد موجود لانه يلزم حينئذ ان لا يكون غير زيد موجودا
ولاجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز
التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشئ باسمه لا يدل
على نفى الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل
حكم الاصل فى صورة الفرع فيعلم انه لا دلالة للحكم فى الاصل على الحكم
المخالف فيما عداه واما فهموا ذلك اى عدم وجوب الغسل
بالاكسال من اللام وهو للاستغراق على ان الماء يثبت
مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما علم
ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل
فى صورة وجود المنى فلو يجب الغسل بالتقاء الختانين
بلا ماء فاجاب عنه بهذا بان الغسل لا يجب بدون الماء
الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال
امر خفى فيدور الحكم مع دليل الانزال
وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع السفر
المشقة وهو السفر ومنه اى من مفهوم المخالفة مسئلة الصفة
وهى ان تخصيص الشئ بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه

قوله تخصيص الشئ بالوصف اى نعت مشعر به وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشئ
مما يطلق على حالة تلك الصفة وعلى غيرها فيتقيد بالوصف ليختص على الدلالة على حال
تعليق الحكم بالذات صفة الذات ذا يستدل على دلالته على نفى الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف

عند الشافعي رحمه الله عليه ۞ او نقول تخصيص الشيء مبتدأ و منه خبره وقوله بدل خبر مبتدا محذوف اي وهو الراجع الى التخصيص السني وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المومنات خص الحل بالفتيات المومنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير المومنات ۞ للعرف فان قوله الانسان الطويل لا يطير يبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا استقبحه العقلاء ۞ والاستقباح ليس لاجل نفيه الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة ۞ ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح ۞ لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا ايضا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير عدم المرجحات الاخر على ما مر كالخروج مخرج العادة اي لقوه ۞ ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر ۞ اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة

وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات ۞ نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك لا يراد نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا باطل لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى انه علة التحيز هذا الوصف وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح او الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله وكالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم آه ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصورة اشياء ولكنه غير ما ذكروا ۞ او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره ۞ اي غير التاكيد نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شي من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا تحصيل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية

ان نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطول فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم لحكمة ولفيدة الف فائدة تعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكره ولان

ولان اقصى درجاته اي الوصف ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكرتم لان الحكم يثبت بعلل شتى حتى يجوز تعليل

ولان مثل هذا الكلام يدل وتحن نقول النص يعدم الحكم اي عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا انه علة لعدمه اي لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله صلى الله عليه وسلم ليس في المعلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن معلوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعديته عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقدمر في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة

ان لا ينكح

ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين توهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما فصلتا الدعوة والشهادة فقال

ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي للاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قوله لا يلزم والنفي اي كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه

بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اي الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد الا انه نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة الجميع لا يقال لا حاجة الى البيان لانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كان دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدي ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا تقبل الشهادة عندهما فهذا اي عدم الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا اي على نفي الحكم عما عداه ففهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فيناء

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نم ان الشرط هنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق فلا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ط والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا موثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء ومثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غيرهما مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم انتفاء المشروط عند انتفائه الا انه قد يجاب بانه ان الحكم يثبت فالحكم ينتفي بانتفائه ولا نزاع في عدم المفهوم وانه لم يظهر فلا يحصل عدمه وتحصيل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع بلوج

على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله

ولا يلزم مما ذكرنا لا حاجة اليه جاء شبهة وهي بانه والشهادة

ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه اي في التخصيص بالوصف

اي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية

في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال البحح

هذا اي السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت في

في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير لغو وهو هنا

اي ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم

ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا ان

علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان

موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي فلا معرفة

لهم بها حتى يحتاجوا تخصيصها بعدم الوارث بالارض المذكورة

دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة ومنه التعليق

بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي خلافا لنا

فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت

اي بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا

العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص

بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الاختلاف ثمة تظهر هنا

ايضا لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء

ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب

عليه الحكم ولا يتوقف به والشرط بالمعنى الاول يوجب

ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط

بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي

قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المومنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا لو قلنا ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المخصص لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا ... مخصصا اي على تقدير الانفصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الانفصال وفيه نظر لان عدم الانفصال ظاهر ... مع صحة واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا الخلاف ... فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ... دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل ... الشرط بقيت على العدم الاصلي

فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد انتفاء

المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك

ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكنه مع ذلك

يدل عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط

بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط

فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط كما ان قلت ان دخلت الدار

فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق

بسبب اخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم الاية يوجب

عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده فهو عندنا

قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات

علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت

القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح

الامة عنده فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا عنده

لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي

الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الاية فيثبت

الجواز بتلك الاية وهذا بناء اي هذا الخلاف مبني

على ان الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب

الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اي الحكم بتقدير

معين واعدمه اي الحكم على غيره فيكون له اي للتعليق

تاثير في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبر معه اي نعتبر المشروط

مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير

وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل

انت في انت طالق اي المشروط وهو انت طالق

المقدمة الثانية علل الشرط عندنا في منع السبب اي العلة وعنده في منع الحكم [illegible]

واما المقدمة الثانية فلانه [illegible] ان تعليق الحكم بالشرط يمنع الحكم دون السبب لان السبب هو قوله انت حر مثلا يوجب الحكم وهو الحرية لولا وجود الشرط وهو الدخول [illegible] فاعلقه به كان التعليق مانعا للحكم دون السبب كما في تعليق الجنين فان سبب السقوط موجود في الحال وهو ثقل القنديل لكن الحكم وهو السقوط او الوصول معدوم للتعليق فكذا التعليق مانع للحكم دون السبب ولهذا اجمعنا ان خيار الشرط داخل على الحكم لا السبب [illegible]

فمبني المقدمة الثالثة على هذه المقدمة فان الشرط لما كان مانعا للحكم عنده لا للسبب يكون عدم الحكم بناء على عدم الشرط فيكون عدم الشرط موجبا عدم الحكم [illegible]

في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط، المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون اثر التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فانه تعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء وهو صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب والنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعي جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب واما

قوله وفي البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوصف البدني اما عين وجوب الاداء او ملازم له لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فيجعل قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول [illegible] ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود الوقت وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء [illegible] في حق القضاء [illegible] انه يجب عليه في الوقت [illegible] زوال العذر واما تعلق الوجوب [illegible] لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف [illegible] الخطاب المتعلق بفعل المكلف [illegible] بالافعال دون الاعيان [illegible]

واما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المحل يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني فيثبت في الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة واما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الاخر باني ان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث فلما لم تنعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فنجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا نجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط [illegible]

يكون مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا يوجد بدون اليمين فيكون شرطا تلويح

السبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد
سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب
على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط
لها والحنث سبب وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح
لان المال غير مقصود في حقوق الله وانما المقصود هو الاداء
فيصير كالبدنية وبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين
وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل
فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط
فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت الخيار بخلاف القياس
فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما
واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط
لانه يصير الشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي
فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب
والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما
واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط والاصل
انه يدخل التعليق في السبب لئلا يتخلف الحكم عن السبب
ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع

الباب الثاني في افادته الحكم الشرعي

اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ
المفيد له اما خبر اي احتمل الصدق والكذب من حيث
هو اي مع قطع النظر عن العوارض لكونه خبر مخبر صادق
او انشاء اي ان لم يحتمل واخبار الشارع آكد اي
من الانشائية لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشارع

يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار كقوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن لان الخبر ان لم يوجد
في الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم يوجد
لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المأمور عدل
الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا
الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل
والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا
القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض
حقيقة مما دل على انه اي الامر للايجاب يدل على ان
فعل الرسول صلى الله عليه وسلم لان فعله امر حقيقة وكل
امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة
في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله
وعلى الفرع وهو ان فعله صلى الله عليه وسلم للايجاب بقوله
صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي قلنا ليس
حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه
اذا فعل لم يقل افعل ويصح نفيه اي يصح نفي الامر اي يصح
لغة وعرفا ان يقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل علم ان الامر
الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر
لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس حقيقة في الشان
وتسميته امرا مجاز اذ الفعل يجب به قوله اذ الفعل
اي انه باعث لعلاقة المجاز بين الفعل والامر الى ان سلمنا
انه حقيقة في الفعل لكن الدليل يدل على ان القول للايجاب
لا الفعل اي الدلائل التي تدل على ان الامر للايجاب
تدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعلي فان تلك

الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد به
الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعلي فسيأتي واما قوله
فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا
الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا
الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك
لا يراد به الاكثر من معنى ولئن على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل
على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان الامر
الفعل ونحن في صدد المنع وصحح ما قلنا ان الدلائل الدالة
على ان الامر للايجاب لا يدل على ان الفعل للايجاب
والنقط كاف اي الامر القول كاف للمقصود وهو
الايجاب والترادف خلاف الاصل وا... ب
فعله صلى الله عليه وسلم استفيد من قوله صلوا على انه انكر
على الصحابة صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل وموجبه
التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمال
في معان مختلفة وهي ستة عشر الايجاب كقوله تعالى اقيموا
الصلوة والندب كقوله تعالى فكاتبوهم والتاديب
كقوله صلى الله عليه وسلم كل مما يليك والارشاد كقوله
تعالى واستشهدوا والاباحة نحو كلوا والتهديد نحو اعملوا
ما شئتم والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله والاكرام
نحو ادخلوها بسلام والتعجيز نحو فاتوا بسورة والتسخير
نحو كونوا قردة والاهانة نحو ذق انك انت العزيز
الكريم والتسوية نحو قوله اصبروا او لا تصبروا و
الدعاء نحو اللهم اغفر لي والتمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي

والاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون والتكوين نحو كن
فيكون قلنا لو وجب التوقف ههنا لوجب في النهي
لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى ولا تاكلوا
الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في المغصوبة والتنزيه
نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو لا تمدن عينيك و
بيان العاقبة نحو ولا تحسبن والارشاد نحو لا تسألوا
عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي
والمشي في نعل واحدة ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله
لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل
لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل
وطلب الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل
الحقائق يمكن ان يراد بها حقائق الاشياء
فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات لاستجوز ان لا يكون زيد
زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص اخر وهو
عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء
ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وفيه
احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز
فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل
دلالات الالفاظ على المعنى الموضوع لها والخصم لم يدع
انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف
الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى والندب
عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه
الندب والوجوب عند الكرخي لقوله تعالى فليحذر

والمعة لابيت الترجيح

فلما كان هذا اي موجب الامر بالوجوب اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المص وتمسك النص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها
قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية
يخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة تخيف ان يكون سببا حتى لعنهم الامر وهي ترك المامور به
لما امر او اخفته الامر الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب
او الندب مثلا فيحمل على غيره تعالى حالفتهم فلان على اعرض عنه وانت قاصدا اياه دخل عليه فالعبرة في قوله
المؤمنين عن امره او امر النبي ويكون المذكور على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به
فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر والحكيم ولذا اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اولا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه
مكروه ولا مكروه في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب
الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب تلويح

يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
تفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب
بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به
واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب
وما كان لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة الاختيار
والله اعلم بمعنى الحكم والامر المصدر من غير لفظ او قال الجمهور
ولا يمكن ان يكون القضاء كما هو المراد من قوله فقضيهن
سبع سموات لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك فتعين
ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد
الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول
لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة
واذا اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر لا بد
عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون
الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن
ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك
فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل ما منعك
الا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا
حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد فذهب الشيخ الامام
ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد
التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى انه حقيقة
الكلام والمراد به ان اجرى الله سنته في تكوين الاشياء

... الافعال اي اجراء له على واستعمال الة ولسنا كه ان نكونها
... بالعلم والقدرة والارادة تلويح

وذهب بعضهم الى انه حقيقة ولله تع قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة ولم يمتنع تكوينها بحضرة المخبر بقوله
احدث تحدث عقيبا هذا القول لكن المراد به الكلام الازلي القائم بذاته لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات
والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله
ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بخلاف خطاب
التكليف ازلي فلا عذر انه يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام
في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب تلويح

ان نكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف
والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما على
الثاني فظاهر واما على المذهب الاول فجعل الامر قرينة للايجاد
ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه
ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح التمثيل فيكون الوجود مرادا
بهذا الامر اي اراد الله انه كلما وجد الامر يوجد المامور به فكذا
في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود
مرادا في كل امر من الله لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل
فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة
فثبت ان كل امر فهو امر بالكون فيجب ان يكون ذلك
الفعل الا ان هذا اي كون الوجود مرادا من كل امر لعدم الاختيار
فلم يثبت ويثبت الوجوب اذ هو مفض الى الوجود وغيرها
من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فان كل من يريد
طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ
وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا
من فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا
قلنا ثبت ذلك بالقرينة اي للندب والاباحة
في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد
انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي
ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة عليهم مضرة بان يجب عليهم
واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة
عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض

لان الاباحة مباينة للوجوب لاجزؤه اعلم ان الامر

اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة

او الندب يكون بطريق المجاز لامحالة لانه اريد به

غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا

فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة

وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاحه

جزو الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة

والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان

ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير

كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز

لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزؤه او معنى خارجا عنه

وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع

على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء عنده

ليس عينا ولا غيرا على ما عرف في تفسير الغير في علم الكلام

فاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر

على الاباحة او الندب هو بطريق اسم الكل على الجزء ام بطريق

الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز

وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة

بين الاسد والانسان الشجاع سوالاصح الثاني وهو

اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة

مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز

الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل

مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر

لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد

من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزءيه

لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل ان ثبت

جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك

التي هي جزء للوجوب فثبت جواز الترك بناء

على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت

بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء

لان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزؤهما لا على

على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذا لعدم

الدليل على حرمة الترك التي هي جزء للوجوب

وهذا البحث وقيق مما سنح لخاطري ثم هذا اذا استعمل

واريد الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب

لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى بقي به الندب له او الاباحة

عند الشافعي فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل

على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد

اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر

على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق

الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل الامر واريد

الندب او الاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به

الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة

على مذهب الشافعي فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول

لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد

لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء

والدلالة لا تكون مجازاً فانك اذا اطلقت الانسان
واردت به الحيوان الناطق فانه دلالة اللفظ على كل ولقد
من الاجزاء ليس بمجاز بل انما يكون مجازاً اذا اطلقت
الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط
واما قلنا على مذهب الشافعي لانه على مذهبنا اذا نسخ
الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب
كما ان قطع الثوب كان واجباً الا اذا اصابت نجا
ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحباً ولا مباحاً

فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار
لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم
جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج العامنا هذا
ام للابد سأل اقرع بن الحابس في الحج العامنا هذا
ام للابد فثبت ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا
اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعي يحتمله لما قلنا
غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فتخص على الاحتمال
العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون
معلقاً بشرط او مخصوصاً بوصف كقوله تعالى وان كنتم
جنباً فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم
تجدد السبب لا بمطلق الامر وعند عامة علمائنا
لا يحتملها اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد
الحقيقي وهو المتيقن وعلى مجموع الافراد لانه واحد من حيث
المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد
المحض اي لا يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك

يوجب

يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث
عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث
لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون
واحداً اعتبارياً ولا يصح نية الاثنين لانه عدد محض لا دلالة
لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا للثمرة الا
ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمله
التكرار الا ان يكون معلقاً بشرط فاوردت هذه
المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك
المذهب ينبغي ان يثبت التكرار واني قلت ينبغي
لانه لا رواية في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو
انه يوجب التكرار اذا كان معلقاً بشرط يجب
ان يثبت التكرار عندهم وفي ان دخلت الدار فطلقي
نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث
لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا مراد به كل الافراد
اجماعاً فيراد الواحد فلم يدل على التكرار

فصل الاتيان
بالمأمور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت
بالامر وقضاء اي تسليم مثل الواجب به وقلنا
في الاول الثابت بسبب النقل ويطلق كل منهما على
على الآخر مجازاً والقضاء يجب بسبب جديد
عند البعض لان القربة عرفت في وقتنا فاذا فات
شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة
اصحابنا يجب بما وجب الاداء لانه لما وجب
بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده

يعرفه الى ما عليه ثم فات الا شرف الوقت

وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا

لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله صلى الله عليه وسلم

من نام عن صلوته الحديث قال الله تعالى فمن كان

منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال صلى الله

عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا

اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية

والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا

اذا لم يكن عامدا في الترك واذا ثبت في الصوم

والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات

والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان

ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت

وان شرف الوقت ساقط لا لايجاب ابتداء

جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص

وهو فعدة من ايام اخر فيكون ايجابا بسبب جديد

لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما

وما ذكرنا من النص الى اخره والقضاء لا يرد قضاء

الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس

مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء

يجب بما اوجب الاداء اذا نذر الاعتكاف في رمضان

ولم يعتكف الى رمضان اخر ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف

في رمضان اخر لان قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان

ينبغي ان يجوز في رمضان اخر لان القضاء انما يجب

بما اوجب

بما اوجب الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما للاعتكاف

لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط

في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا

فاذا فات بهذا اي بعارض شرف الوقت لكن

لا يمكن وركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحيوة

والموت وهو من شوال الى رمضان الاخر عاد

الى الاصل موجبا للصوم مقصودا اي الصوم مخصوص بالاعتكاف

ووجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه

مع شرف الوقت او سقوطه بوجوب صوم مقصود لفضيلة

الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا

هو اذ في الاسلام بعوضه فكان هذا احوط الوجهين

والاشارة ترجع الى السقوط في قوله فيسقط ما ثبت بشرف

الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط

زيادة ثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الاخر

وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت

كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان في سقوط

شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب بان هذا

احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل

على الاحوطية بما قال لان ما ثبت بشرف الوقت

الى اخره معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة

وقد وجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان

على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم

المقصود فلما مضى رمضان سقطا ووجب رعاية تلك الزيادة

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره قيل انه اي قصد النقض وبها على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فتدبر سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له ملوح

لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان فينبغي ان يسقط ذلك
النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم
المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان النقصان مما يحتاط
في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط
الزيادة شرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط
النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت
بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقط
الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى
وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم
ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود
ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود
احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت
اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها بخوف
فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث
اصول فخر الاسلام وقد فسر في بعض الحواشي الوجه بان لغير
ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين
لعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل
على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب
والاداء اما كامل وهو ان يؤدي بالوصف الذي شرع
كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق
منفردا او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء
باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي بالتعقد للاحرام
الامام بمثله كانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى

ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم
اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة في غير مصره
وقد فرغ امامه بنى ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء
لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اي امامه
وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق
المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام
لم يفرغ يتم اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار
فرضه اربعا او كان هذا المسافر مسبوقا اي كان المسافر
الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا
اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى
المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت
على قدر ما سبق وهو مؤد بهذا القدر من كل الوجوه لان
لان الوقت باق به ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام
حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق
فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار
الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم
او تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة
يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لان علة الانسان
ما اذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية
الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا اي لكون
اللاحق ولا يسجد للسهو اي لاجل ان اللاحق كانه خلف
الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اي اذا سها في المقدار
الذي لم يتصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي اذا سها

قوله والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير بنفسه كالقضاء والخلف لا يغاير الاصل ملوح

قوله ولا تقضى تعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان تقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان تقضى صلوة معتدلة الاركان او تقضى نفس الزكوة بصفة الاعتدال وتقضى دراهم جيادا او هو ايضا باطل لانه ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول تلويح

لا يسجد بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما يسبق فيقرأ ويسجد للسهو واما التقضا فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا تقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان كونها قربة مخصوص بزمان و ولا تقضى تعديل الاركان لان ابطال الاصل لوصف باطل و الوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اي لا تقضى لان ابطال الاصل اه اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا تقضى الا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية او اوقات الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا الحكم لا يؤدى بالقياس فينبغي ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة في غير هذه الايام ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل القربة الاراقة ام لا والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل الخ فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون اتيانا بالمندوب او الواجب ويرجوا

قوله واما الوصف بغيرانه الاخفض بمثل معقول او غير معقول

قوله لتعليق احتياطا لا يوجب احتياطا لانه الدلالة

وحاصل الجواب انا اوجبنا التصدق بعده باعتبار كونه مثلا للطعام

قوله وفي الاضحية معطوف على ما دل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لا بما عاده مالية ثبت قربة بالكتاب والسنة والاجماع في العبادات المالية والتصدق بالعين يخالفه لظهور النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه حال التصدق من اوساخ الذنوب والاثام فبالاراقة تنتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة انه ما طيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يعتبر نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار التصدق في الوقت لم يتم التعليل المظنون ولم نعمل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر بنا على النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم تعين شيئا احتياطا في باب العبادة واذا عملنا بالاصل لا تعيش فيما لا يعقل معناه فعملنا في الوقت وفي معرض النص متعلق بهما لم تكن بهذا التعليل نظرا الى عبارة الحق الا انه

ويرجوا القبول فانه يحتمل ان تكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان تكون اتيانا بالمندوب وتحمد وكذا في هذه المواضع نرجوا القبول وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله لكنه لم يتم هذا التعليل المظنون وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت حتى لم تنقل التصدق بالعين في الوقت لجوزه في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي تكبيرات الزوائد فانه وان فات موضعه ليس تكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لما تعقد الصرف او السلم تجب بدل الصرف والسلم فيه في الذمة وكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والسلم فيه قضاء لان العين غير الدين لكن الشرع يجعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام

والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية او دينا
وغيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك
السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما هذا عيب
وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به
صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا لما عرف
والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهر اباها في
صورة المسئلة ان يكون ابو المراة عبد الرجل فتزوجها
ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجبت قيمته
للمراة على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فوجبت
انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك
منعه اي اذا طلبت المراة من الزوج ان يسلم اباها
اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث
ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء وروي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت
بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال صلى الله عليه وسلم الا
الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق
علينا يا رسول الله فقال صلى الله تعالى عليه وسلم هي لك
صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل
العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشيء
كالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث
انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع
متعلقا به من حيث الذات لا يتغير اصلا كالخنزير
فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا

بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار
تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع مع الاعتبار
لان العين الذي يتعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلو يعتق قبل
تسليمه اليها وملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اي
اي بيع العبد قبل تسليمه اليها وان كان قضى القاضي بقيمته عليه
ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم
المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعي لا يبرأ عن الضمان
لانه مغرور بالاداء لا بالتغرير وربما ياكل الانسان
في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء
حقيقة وان كان فيه قصور فيتم بالاتلاف والجهل
لا يعذر والعادة [illegible] لغو وهو انه ياكل
في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله والقضاء اما بمثل معقول
اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع
المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات
للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل فمن قطع
اليد ثم قتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل
كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه
انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى
السراية دخل موجبه في موجب القتل المراد بالموجب
ههنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القتل اذا القتل اتم
موجب القطع والمراد بالموجب ههنا الاثر الحاصل
بالقطع في محله فصار كما قتله بضربات قلنا هذا
من حيث المعنى اي هذا الذي ذكرتم ان القتل اتم ان القطع

وعند ابي يوسف تجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له ... وعند محمد يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع ... كان موجودا ... انقطع

فالحد الجناية فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى اما من حيث
الصورة ففي جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع
والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو
جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل جزاء المحل اي
انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل
ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل
والقتل قد يمحو اثر القطع كما يتم قال الله تعالى وما اكل
السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا
منع لقوله انه القتل اتم اثر القتل واي لا يجب اثر
اي القصاص جواب لقوله كما قتله بضربات
بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع
المثل تجب القيمة يوم الخصومة لانه يتحقق العجز
عن الكامل بالقضاء اي قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة
وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع
والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلو
عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص
خلافا للشافعي فانه عنده ولي الجناية يتخير بين القصاص
واخذ الدية وانما شرع اي المال عند عدم احتماله
اي القصاص منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل
بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص
وقد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله فالآن نذكرها في حقوق العباد
تفريع عليها فروعا فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها
غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء

قوله فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات ... وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلانه الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس ... واما الثاني فلوجود الفارق ... بالمال غير المال ... المقصود ... كل من القياسين ...

ولا بقاء للاعراض فان قيل كيف يرد العقد عليها اي
اي ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة
على المنافع قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد
مال متقوم اي المنافع في العقد مال متقوم فتقومها في عقد
لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم
قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز اي ابتغاء البضع
بمنفعة الاجارة فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا
متقوما فتكون في نفسها كذلك اي لما كان المنافع في العقد
متقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم
لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج
العقد اليه هذا دليل آخر على قوله فيكون في نفسها كذلك
لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير
متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة
حال الدخول في العقد ثم انها غير متقومة حال الخروج يصح
مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد
لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد
ولما ثبت تقومها في العقد يكون في نفسها متقومة قلنا
تقومها في العقد ثبت بالرضى هذا منع لقوله ان ما ليس
بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما
بالرضى بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز
فلا يقاس عليه ليحتمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم
المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه
لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا

قوله استيفاء القصاص منه لا يعقل له مثلا والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان المستوفي القصاص منفعة الاحياء
لما فيه من دفع شر القاتل ... المعفو عنه ... على حياة او بقاء المقتول ... حيوة للمقتول وبقاء لذكره ... خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية

بالمال في العقد لهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس
وهذا اولى دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله ويتفاوت
ايضا وهو الرضى دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني
فان له اي ان ايجاب المال مقابلا لا بغير المال والثمن
الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع
بهذا فيرجع لو على قوله وما لا يعقل له مثل لا تنفي الا بنص وصورة
المسئلة شهد شاهدان على رجل بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو
ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا غرم لولي القتيل اذا قتل
القاتل اي لا يضمن لولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود
وقاتل القاتل لم يتلفوا لولي القتيل شيئا الا استيفاء
القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء
كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة
لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت الشبه
اي عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة
فكانها اصل ولما كان اي الاصل هو العبد معلوما
من حيث الجنس يجب هو اي الاصل هو العبد فيخير بينه
وبين القيمة وانها ادى يجبر على القبول وايضا
الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة
فصارت اصلا من وجه فقضاء اشبه الاداء فصل
لا بد للمأمور به من الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل
الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول
ومع ذلك مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت
في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها
نحار

قوله هذه المسئلة ... من امهات مسائل اصول الفقه اعظم ... [illegible]

قوله ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها اصل لفروع كثيرة ... في الاصول الموصلة الى ... [illegible]

افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة
الحق فيها اعني الحق بين الافراط والتفريط سر
من اسرار الله التي لا يطلع عليها الا خواص عباده وما
انا بمعزل من ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك
الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده
اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة
معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له والثاني
كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون
الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق
الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين
يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فعند اهل السنة
فعند الاشعري لا يثبت ح بالعقل بل بالشرع فقط وهذا
بناء على ان لا قدرة ... لذات الفعل وليس
للفعل صفة تحسن الفعل او تقبح لاجلها عند الاشعري اما
وثانيها ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف
بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب
والعقاب الشرعي بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى
ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن
والقبح لا يثبتان في افعال الله عنده فالحسن والقبح بالمعنى
الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به
ومنهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به
سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب
والقبيح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند

وعند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء يحمد عليه شرعا او عقلا

وهذا التفسير الحسن وما يذم على فعله هذا تفسير القبيح

وبالتفسير الاخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله

احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا التفسير

للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين

فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب

وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك

اي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيري

القبيح ثابت وما يرد فثانيا ولان الا الحرام والمكروه فيقع

على التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح

لا واسطة بينهما فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي

ما ذكرت ان هذا الحكم عنده مبني على اصلين اورد

على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فقوله

لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة له والا يلزم قيام

العرض بالعرض وضعفه ظاهر اي ضعف هذا

الدليل ظاهر لانه ان عني بقيام العرض بالعرض اتصافه

فلا نم امتناعه فانه واقع كعقد كيفية الحركة بسرعة

او بطء وان عني قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على

كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح

شرعا وان عني انه العرض لا يقوم عرضا لكن لا بد من جوهر

يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير

كون الحسن والقبيح لذات الفعل او لصفة له او لا بد

من فاعل يقوم الفعل والحسن به وان عني معنى اخر فلا بد

نتكلم عليه واما الثاني فقوله فان فاعل القبيح ان لم يمكن

من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف

على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا

قد فرضناه تاما ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح مختارا

لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي

لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخ

من ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا

ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن

من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان يتكلم في ذلك

الاختيار انه باختياره ام لا اما ان يتسلسل او

ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله

ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف

بالحسن والقبيح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح

وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل

عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف

عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور

الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا

من غير مرجح ولانه لو لم يجب لكن عدمه فيوجب رجحان

المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين

واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح

لا يكون باختياره لانا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا

فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل

فثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن

قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل منه اثر ثابت قائم به كما او اقام يحصل له هيئة هي القيام او يسخن يحصل له صفة الحرارة او يحرك له حالة هي الحركة فلفظ الفعل من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات المرتفع والحدث بانه تحرك لا كايقاع الحركة ... والاول حقيقة معنى المصدر ... الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع ... والتعدد ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة في امور موجودة في الخارج ... لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار ...

اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض
الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن
ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط
فيه وانا اسمعك ما سنح لي بخاطري وهذا مبني على اربع
مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي
وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر
فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة
الحالة التي تكون للمتحرك في اي حيز يفرض من اثناء المسافة فهي
المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول
فالمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فاثر يعتبره العقل
ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع وذلك
الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل
في طرف المبدا اي الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم
انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية
وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود
في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده
امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد
ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات
ثم ان لم توجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده
والا يمتنع وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
وههنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن هي
جملة ما يتوقف عليه فالمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة
يجب وجوده عندها والا امكن عدمه معها فحال العدم
ان توقف

قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر اليها ... واجب وهو الوجوب بالغير ... الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير ... ولا عدمه من ذاته ... قد ينبه عليه بصورة الاستدلال ...

ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملته وان لم يتوقف
على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير
مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه ترجح بل الرجحان بلا مرجح فمعنى
وجود الممكن من غير ان يوجده شيء كونه مرجحا ولم يلزم هذا المعنى
قلت قد لزم هذا المعنى لانه اذا امكن عدمه مع هذه الجملة يجب
ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه
في زمان عدمه لم يوجده شيء ففي الزمان الذي وجدان وجد
بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده
فلا يكون المفروض جملته وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه
لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل ممكن
من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده
وهذه المقدمة متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن
اهل السنة يقولون بنائها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات
فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه
ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما زعموا ان كل ممكن
محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد
السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال
عدمه وان اريد سبق يحتاج اليه فكذا لانه مع العلة
الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منشا
ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا اعتبارا
بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام
ثم العقل قد يعتبر احدهما متقدما من حيث انه
يحتاج الى الآخر في التعقل ومتقدما من حيث انه لا يحتاج اليه

وايضا معارض مع انه في الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لانه ثبت
انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن
يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث
امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية
وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث
لا يكون تماما قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين
يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب
عنده قديما وان اوجبه لا في وقت معين يحدث فيه في وقت
رجحانه من غير مرجح فيكون بعضها حادثا ونتيجة ان لم يدخل
في هذه الجملة امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة فهي اما موجودات
محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث
او افتقار الواجب واما معدومات محضة وهي لا تصلح علة
للموجود وايضا وجود زيد يتوقف على لوازمه المعدومة
واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه
القضية ثابتة وهي انه كلما وجدت جميع الموجودات التي
تفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء
اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي
بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد
الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء
من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما
اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما والا يمكن
لانه لا يصير عدما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه
وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو ولا يمكن وجود زيد

لتوقفه على عدم عمرو وجملة ما في زيد الموجود واما ان يكون
زوال العدم مدخل في زوال الجزء وزوال العدم بالوجود
ولنفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد
وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف
وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي
يفتقر اليها زيد وهذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة
يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا لعدم شيء من تلك
الموجودات ثم هكذا الى الواجب فثبت على تقدير
افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده
دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث
فان قيل لا يثبت هذا الا على ذلك التقدير لانه يراد
بالمعدوم نقيض الموجود فلا حال الذي تسمونه حالا او ادخل في العدم
في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التاويل صحيح الا ان قوله
وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الى قوله فان الاختصار
فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة
لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فسر
الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نسلم ان كل موجود
يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج
الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لا نسلم ان زوال
كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الموجودة
معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت
توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة

ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب
لانه يلزم ح المحالات المذكورة من قدم الحادث او انتفائها
الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة
عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب
بالواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب
وح اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل
او يكون اضافة الاضافة عين الاول وايجاب الواجب والطالب
ان الحق هذا اق ان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك
اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اي الحالة
المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لم يجب فوجودها رجحان
بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد
او لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير
ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى موثر يوجبه تخلص عن القول بالموجب
بالذات يوجب للفاعل الاختيار ولولا تلك الامور
لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالالتزام وجود بعض
الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن
بلا موجد وهو ح كما ترى في المقدمة الثانية المقدمة الرابعة
ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح
احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا
او يكون للراجح فقط او المتساوي او المرجوح الاول باطل
لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل
لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح
يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى

الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمساوي
او المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده
لا بنفس الاثر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة
الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي وعلى ان
الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين
او المرجوح على الاخر فنعلم ان الارادة لا تتعلق بما هو الاولى
بالذات لا يتعقل لانك واجب الارادة تخصيص ما ذكرنا
هو الممتنع رجحان المرجوح او المساوي ما دام كذلك واذا
واذا رجح الفاعل لم يبق كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا
لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو
الهارب من السبع اذا راى طريقين متساويين فقال
الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم
بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل لا يبطل بامر او مثال
لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول
القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان
ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح بمعنى ان وجوده بلا
محال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية
عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده
في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل
ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل
هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا
انما اوردوا المثال سندا للمنع فعلكم البرهان على الرجحان
في المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح في المثال

قوله فنعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة
وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يحمل ما هو المراد بالقضية المتفق عليها
بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود يصير بها اقرب
الى جانب الوجود لانه ح يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود بزوال
العدم وبهذا يتبين الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي اذ العدم ايضا كذلك فالتحقيق ان يقال لعدم علة الوجود
فلما ان وجود الممكن بلا علة محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود مح منه

فان قلت قد سلم المص بطلان الترجيح فكيف صح منه اثبات
عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد
بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل
واختياره الذي يعين احد المتساويين لرجحانه
ليؤثره الفاعل منه

قوله واذا عرفت ... في الدليل المذكور على ان فعل العبد
ليس باختياره ان المراد بالقول في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح
يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ...

فاما ان يجب بنفس الاعتقاد وهذا باطل لان الاعتقاد والدواعي
لا يفعلان ... كاف للافعال الاختيارية
واما ان يجب لا بالاعتقاد والفاعل وهذا باطل ايضا او نفعل
افعالا مع عدم اعتقاد والرجحان كما في الهارب بل مع
مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات
فبطل قولهم ان غايته عدم علم الفاعل بالرجحان فان عدم
علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد
بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن
بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو
الوجود في الخارج فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود واعرف
هذه المقدمات فقوله يجب وجود الفعل الى آخره ان اراد بالفعل
الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء من المسافة على تقدير
القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب تمنع وجوب
تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير
لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب
من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب
الجبر منتف ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول
فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه
يلزم ح توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة
المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع منه
ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع
عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين
وان اراد بالفعل الايقاع فنعين ما حققنا في الايقاع هذا

قوله وان لم يكونا صادرين عنا الارادة المجرد والشوق هذا الكلام غير صالح للالزام
فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول
المراد وداع يدعو الى تحصيله بالفعل او بتحليل
في ملائمة وما ذكر انه يجب ان لا يقع فرق
بين الاختيارية والاضطرارية ...

هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر فالان جئنا الى اثبات
ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي حاصل المجموع
خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين
بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليست التفرقة
بمجرد كونها موافقة لارادتنا ان كانت صفة مرجحة
للفاعل احد المتساويين وتخصيص الاشياء بما هي عليه
من الخصوصيات لزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح
والتخصيص صادرين منا وهو المط وان لم يكونا صادرين
منا لا يكون الارادة الا المجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق
بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق اليها كحركة
شخص على شيء نشتهي ان يكون عليه لكنا نفرق بينهما
ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في
في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر
على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو الشديد الذي
لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين
ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا قد نفعل
بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني قاض
بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساو
او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذ
نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات
القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة
عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار
الانبياء عليهم الصلوة والسلام والصديقين ان الكفار

لا نزاع في جواز ذلك على ايدي الانبياء ... وقد تواتر

قوله ثم القصد مخلوق سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة ولا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا له تعالى حصل القصد لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاسناد الى المخلوقات انه لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الشيء مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق لله تعالى وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاسناد لا على سبيل الوجوب انما يكون في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما في شرح المقدمة التاسعة منه

قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الالات وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اولو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها لتحصيل الحالة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجداننا ما يدل على الاختيار ووجد كون ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى يخلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين فعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لا ان الله تعالى يخلق هذا الصرف مقصودا لان هذا ينافي خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة المجموع خلق الله تعالى لاختيار العبد ولهذا قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه

اضطراريا

اضطراريا لان لاختياره تأثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر مرجحا لما قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودا محضة تكون واجبة بالاسناد الى الواجب تعالى فلا تقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد عرف امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده واما ليجاب فالامر الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا رحمهم الله ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر

فهو كسب ثم ان مقدورات العبد قسمان
الاول ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد
القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي
لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به
لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل في ذلك
الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل
قدرته فهو مخلوق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا
وان كان تغيير اللفظ لكن في الحقيقة المجموع تغير فالمعنى
فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور
لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور
بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به
المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد
القادر به بايقاع المقدور بذلك الامر
فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب
من حيث هو كسب اتصاف الفاعل
بذلك المقدور ثم اختلفت الاضافات لكونها
طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبني على الكسب
لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه
لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل عليها
منها واما الاتصاف به بارادته وقصده فقبيح وعدم الكسب يوجب
الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح يعلم كما قصده
يخلقه الله ولا جبر في القصد

٩٧

فهو به ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري
ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها
لان جميع المباحث السابقة انما كان للتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد من الدليل
عليها ومانع انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا وتحقيق ذلك وتوضيحه سند المنع بصفات الله
وانه يحمد عليها وبكمالات الانبياء وتقاربهم حيث يحمد عليها ويذم وادعاء التناقض
في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر
في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح

فالحاصل انهم ما يتقنون عن العبد قدرة الايجاد
والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكنهم
يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود
حقيقي لم يكن بل انما تختلف بقدرته النسب والاضافات
فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقف
عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك
رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح
فقوله ان الاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بالحسن
والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا
لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن
ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته تعلق
المدح او الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه
به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا ترى ان الله
تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختيار
على ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال
والنقص ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان
مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب
النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح
بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما
في غاية التناقض وان اريد بهما بمعنى انهما لا يوجد في الفعل
شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان عنى
ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة والعقاب
لاجله فنحن نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون في

في معرض ذلك فقد ابعد عن الحق وذلك لان التعذيب والعقاب اجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غريق نعمة الله في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا علم بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يستيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد تحمل على كمال غباوته وكمال جهله وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورائه حيث لم يعلم الشر الذي في ورائه عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية واهدانا بهدايا الهداية

فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم فاعله ويعاقب لاجله او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ان لو توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك يبطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو اما ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي صلى الله عليه وسلم فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول اخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو لو تم وجوب تصديق شيء من اخباراته عقلا فقوله والا اي وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي ولذلك نقول في امتثال اوامره صلى الله عليه وسلم افاد اجب عقلا اه هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا وفيه وايضا وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبت شرعا لزم الدور وان ثبت عقلا لزم قبحها عقلا هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الاخر التزاما لانه

٩٢

لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا واذا كان
الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا
ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما
وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق
العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح
العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة
اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين
احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى
وعلى العباد اما على الله فلان الاصلح واجب على الله تعالى
بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة
حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم
يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله فيها
بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال
عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد
على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل
كلية او جزئية حكم معين واحاطة بظواهرها وبواطنها
وقد وضع فيها ما وضع فيها من خير او شر ومن نفع او ضر
ومن حسن او قبيح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم
بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة
عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض
من ذلك او كثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع
العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل
[illegible] البعض منهما فقد اوقف الله تعالى عليه العقل على انه غير مولد

قوله ويجب ان يعلم ان الكل المشتمل على حسن او قبيح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او ببعضها ...

للعلم بل اجرى عادته انه يخلق بعضه من غير كسب وبعضه
بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا
صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة الايجاد والموجود او ترتيب
الموجودات ليس بايجاد والمامور به في صفة الحسن نوعان
حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره لما ثبت ان الحسن
والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي
بل انما يحسن الفعل او يقبح اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك الشيء
حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون
جزء ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق على
الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة
مع خصوصية فالعبادة جزءها او لم تصدق كالاجزاء
الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في
نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار
الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا
بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون
المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل
كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء
والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا
كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء
فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح
نذكر امثلة هذا ان شاء الله تعالى في فصل النهي ان شاء الله تعالى
وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا
ولا مشاحة في الاصطلاح او لان الحسن لعينه هو الفعل

قوله والفرق بين الجزء آه قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن الكذب اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فان الفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس فلا يتوجه

كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وتحتنا في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسا وهي لا تكون حسنة الا لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء العبادي وبين الخارج الصادق انما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار ولسبب اعلاء كلمة الله واقلاء في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لا جزءا وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يعتبر حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول متقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن

اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفته الا بان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام

الذي هو دال على الباطن ولا كذلك سائر الاعمال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار نجعله داخلا في الايمان ولا نجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وان الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة ركنيته في حال الاختيار وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة التبعية في حال الاضطرار وكالصلوة تسقط بالعذر وهي عطف على قوله كالاقرار واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج فانها لا تكون حسنا بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحق بهذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا تحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او جزئه لا يكون الزكوة ونحوها من هذا القسم او سلمتم انه جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه

والحسن لمعنى في غيره لان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها
بهذا المعنى والجواب وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل
عند الاشعري لكونه مامورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان
حسنا قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان تقتضي كونهما
عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي علم الفعل فاطلعنا الله تعالى بالامر
كالامر بالزكوة واخبار الينا ودلنا على حسنها المعنى في نفسها
على ما ياتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول
فيكون حسنها لمعنى في نفسها لكننا لا نعلم ذلك المعنى
والثاني ان الاتيان بالمامور به من حيث انه اتيان بالمامور به
حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله وترك مخالفته
مما يحكم العقل بحسنه فلو قال الاشعري فان شكر المنعم حسن
عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان
بالمامور به والاتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه عند الاشعري
اما الحسن اداء الزكوة لانه مامور به فيصدق عليه الحسن
وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله فهذا اثر لنا
ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا
اما لعينه واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا
بالمامور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه
واتيان بالمامور به وقد يوجد الاول بدون الثاني او الثاني
لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكنه لم يومر به وايضا على العكس
في الحسن لا لعينه ولا لجزئه ولكن يكون مامورا به وكذا في
كونه مامورا به ويعلم فسادما قال ان كل المامورات حسنة
في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك او الى

لكونه مامورا به فالمقصود الغير المنوي حسن لغيره عندنا لا
لانه اتيان بالمامور به حتى شرط فيه الاهلية الكاملة
فان العبادات يشترط فيها الاهلية الكاملة حتى لا تجب
على الصبي بخلاف المعاملات على ما ياتي في فصل الاهلية
ان شاء الله واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير
اما منفصل عن هذا المامور به كاداء الجمعة فانه منفصل
عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير
هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المامور به
فاسقطت قولي قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها
والمراد به انه لا يكون قائما بهذا المامور به فقوله منفصل
يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء
حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط عن الحائض
فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية واما قائم بهذا
المامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة
لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار لا يشرع الجهاد
وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين
ولما كان المقصود يتادى بعين المامور به كان هذا الضرب
وهو ان يكون الغير قائما بالمامور به لا الضرب الاول
وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به شبيها
بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم
الجهاد وهو القتل والضرب وامثالهما وهذا المعنى
ليس مفهوم اعلاء كلمة الله لكن في الخارج صار هذا القتل
والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كما ان السعي في المفهوم غير

ولكن في الخارج هو عين الاداء. وكان الحيوان في الحقيقة
والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما
فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها
لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى
في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب
الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج
والامر المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن
لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول
اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه
وبعض عينه ان دل الدليل لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور
فاعلم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق
يكون الامر الكامل بان يكون للايجاب فالامر الذي للاباحة
او الندب ناقص في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم
ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى به
فيكون الامر الكامل اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا
للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة
عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى ويكون
الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فان الايجاب لانه حكيم
يدل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية بوجود
المامور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا
لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف ولكونه
عبادة توجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن
لمعنى في نفسه لان اتيانه بالمامور به وانما اخترت
في الاول

في الاول لفظة يقتضي وفي الثاني يوجب لان الامر الاول
مقتضى الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى
على اهل التحصيل فقال الشافعي الامر بالجمعة يوجب صفة
حسنا وانه لا يكون المشروع الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور
اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة
فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب
قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا
باقامة الجمعة مقامه في الوقت قضية مقررة له لا ناسخة
ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقوط
الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فينتقض
الظهر هذه المسئلة تتفرع على ان الامر المطلق تقتضي ما ذكره
والخلاف هنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر
في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا
على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا
والدليل في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر
هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض
لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم
اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن هذا ساقط
من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور
فانتقض الظهر

فصل

التكليف بما لا يطاق غير جائز
خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الآيات
وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده في غيره

اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كايمان ابي جهل

وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة

العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق

تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم

على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على الحال والفعل

بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال

قلنا لكن للعبد قصدا اختياريا فالمراد بالتكليف بالحركة

التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله

الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته والتكليف بالحركة

بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد

على ان علمه تعالى انه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز

الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى

عالم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب

علم الله تعالى جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان

يكون تكليفا بالمحال فيجيب بان الله تعالى علم كل شيء على ما

هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن

باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا

ومختارا له وعندنا لا تاثير لها اي لقدرة العبد في افعاله

بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اي عدم جواز التكليف

بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى

خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله

ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب

لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة

وسياتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء

في الفصل المتاخر بل هو يثبت اي نفس الوجوب بالسبب

والاهلية على ما ياتي في فصل الاهلية والقدرة نوعان

ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور على اداء

المامور به اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا

الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي

شرط لاداء كل واجب فضلا من الله بدنيا كان او ماليا

او ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او

مومئا معه اي مع العجز وسقط الزكوة اذا هلك المال

بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله وهي

شرط لاداء كل واجب قول زفر لا يجب القضاء على من

صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء

لعدم القدرة قلنا اي شرط حقيقة القدرة لوجوب الاداء

اذا كان هو الغرض اما هنا فالغرض هو القضاء وقد وجد

السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد

الوقت كاف للقضاء ومسئلة الحلف بمس السماء

فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي صلى الله

عليه وسلم فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب

الخلف وهو الكفارة على ان القدرة التي شرطنا

متعلقة اي بسلامة الالات والاسباب فقط

هنا وجدا القدرة الحقيقية التي هي مقارنة للفعل اي ولئن

ولئن سلمنا انه لا بد من القدرة على الاداء غير كاف

لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة

على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة
التي تشترط لوجوب العبادة متقدمة هي سلامة الالات
والاسباب فقط وهي حاصلة ولا تشترط القدرة الباقية
الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة
للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا لزم تخلف المعلول
عن العلة التامة او نقول القضاء يبتني على نفس الوجوب
لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم
ولا تشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب
او التمكن على الاداء يستغني عن بقائها فلبقاء الاشتراط
للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج وهلك
المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة
فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على سفر الحج
غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة
يناقض قوله على ان القدرة التي شرطناها متقدمة الى آخره
والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكاة
ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر
فلا تجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بخلاف
الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاءها
لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب
في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه
السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب
والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب
للوجوب في البعض فينبغي ان لا يجب الزكوة في الباقي

اذا هلك

اذا هلك بعض النصاب فنجيب بان النصاب ما شرط
لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه فقلنا النصاب
ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى
الكل لا تعاد سواء بل ليصير غنيا اهلا للاغناء لقوله
صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا صدقة
فقدره الشرع بالنصاب ولذا الكفارة وجبت
بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد
فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لانه يبطل
اداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في
المستقبل اي لا تشترط القدرة المقارنة للاداء
مع الفعل اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل
كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك
اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا
دليل اليسر اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر
فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط بقاء
القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان من له
القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لم يبق القدرة
تسقط الاعتاق لانها لما لم تتصل بالاداء علم ان القدرة
المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب
الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان
المال هنا غير عين فلو يكون الاستهلاك تعديا
فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه لما استوى
بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة

يبقى انه لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال
كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة
فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين
لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب
من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك
الواجب فيضمن واعلم انه في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة
شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع
نظر لانه ان اريد به تعطل الاداء لا يلزم من ذلك ان يثبت
يسر اخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر
يؤدي الى فوات اداء الزكوة فانه ان لم يؤد الزكوة خمسين
سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب
اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب
عسرا بل غايته انه لا يثبت يسر اخر والله اعلم بالصواب

فصل المامور به نوعان هذا الفصل هو اصل الشرايع قد
تاسس عليه مباني الاصول والفروع وان طالعت
هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه
المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات
والنذور المطلقة والزكوة مطلق وموقت اما المطلق فعلى التراخي
لانه اي الامر جاء للفور وللتراخي فلا يثبت الفور الا بقرينة
وحيث عدمت يثبت التراخي لا ان الامر يدل عليه
لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي
عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه
في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة

لا التراخي واما الموقت فاما ان يفضل الوقت
عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف ما لا يطاق
الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت
واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي
وهو اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان اولا
كقضاء رمضان وقسم ثالث مشكل في ان يفضل او يساوي
كالحج اما وقت الصلوة فظرف للمؤدى وشرط
للاداء والاداء يفوت بفوات الوقت لان الاداء
تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة
في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت
بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى لدلوك الشمس
ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص
فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الاثري اي قوله
ولو لم ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز
فان الاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو
بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى الوقت
كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لا نحو عنها
بعيد القطع وبتغيرها يتغير صحة وكراهة وفسادا
وبتجدد الوجوب بتجدده وببطلان التقدم عليه
فان التقدم على الشرط اي التقدم على شرط وجوب الاداء
صحيح دون التقدم على السبب كالزكوة قبل الحول
تحقيقه اي تحقيق كون الوقت سببا للوجوب انه
اي الوقت وان لم يكن موثرا في ذاته بل جعله الله تعالى

يعني انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور فهذه الامور موثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يوثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا والاثر وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اي لو[illegible] لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو ترتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا له اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على الشيء وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة وثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء يجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم

لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب غير الفهم لغو وفي الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فعدم مرتبة احدهما ثبوت الاخر ثم اعلم ان بعض العلماء بلا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا يعرف الا بالفعل وهو الاداء فلا يبقى فرق ولله در من ابدع الفرق بينهما وما ادق نظره وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا للصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد الموثر في حصول الشيء حتى تمتنع صلوحية الوقت للسببية ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني بادائه حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع

ثم اذا كان الوقت اه لا خفا في ان الشرط هو الجز الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع الاداء

الكل اي الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بجميع اجزائه

لما اي العبد الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا بصورة الفعل لازم الوقوع لابد من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار السبب وان اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاع مع انه يجب ان يكون واقعا كما اذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء وفي ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يجب اما ان يجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه اذا كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب ولو وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله لانه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم يجب تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول

بدليل

بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخر اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقدم عليه فالجزء الذي يتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس تفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدي لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لان شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقص فيه قطعا فوجب كاملا فافسده الطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يسجدون في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد طلوع الشمس وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبقاء البقاء ههنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر يعني من شرع في الفجر ثم مدها الى ان طلعت ينبغي

وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج لما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان في الطلوع دخولا في الكراهة دون الغروب وقد عرفنا واما جواب المصنف فيه نظر لانه شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر غير على وعند الانتقال بالحركة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالغروب وهو بعض المراد اما الرسمي معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي فعل الشروع بمعناه انه اذا اشتغل فكل جزء الى الوقت الصحيح سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ويحل الاداء فعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر المبتدأ لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص تلويح

ان لا تفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فانه في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فانه المعترض في العصر اذا جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعتراض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الفجر في الوقت الكامل فان كان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض عليه الفساد بالطلوع على الكامل

ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت ههنا هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدليل دال على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم ح التقدم على السبب او تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقلت السببية

الى من

من اول الوقت الى اخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب عليه القضاء تاما فقضاء العصر فيحرر القضاء في وقت الغروب بل يتعول الكل سببا للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء يثبت باخر الوقت اذ ههنا توجه الخطاب حقيقة لانه لا يأثم بالترك الا بعده حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فلا يتعين فعلا كالحانث في الكفارة ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد له من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا هو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان اي نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدي لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات

الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل

في تعريف الصوم وسبب لوجوب لقوله تعالى فمن شهد

منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظائره كثيرة

فانه اذا كان الشيء خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة

للخبر وقد ذكر غيره انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه

علة وههنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه

شاهد الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه وتكرره

به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه

انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد

عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع

في هذا اليوم هذا لا غير اشارة الى الصوم المخصوص من رمضان

في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه

رخص بالفطر واذا لم يجعل غيره مشروعا فيه قلنا

لما رخص لمصالح بدنه فلمصالح دينه وهو قضاء دينه

اولى واما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة

وههنا لم يأت اذ صام واجبا آخر جواب عما قالا

ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير

فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا

بل انه اذا اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم

وذلك لان وجوب الاداء ساقط عنه فصار

هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو

قوله لمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى اي شرع

في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب

انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى

للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك

عدة من ايام اخر لقي الله وعليه صوم القضاء ولا يكون

عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن الواجب الآخر

لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي اداء

رمضان لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو

ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وههنا

روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسألة

روايتان وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان

اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر

يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام

ظهر فوات شرط الرخصة وفي هذا الكلام نظر

لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي

لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات

شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر قد تعلقت

بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا وقال

وقال زفر هذه مسألة ابتدائية لا تعلق لها بالتي قبلها

والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل

امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اي يكون

حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص في

حق المستأجر فيقع عن الفرض وان لم ينوه فصفة

كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون

جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لعبد

قوله وقال الشافعي لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقه لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يحمل احسانه على قصد القربة لتعاين المفروضة مناء العبد اداء وكحقه ونفعا من وصف العبادة انفع عملا وهذا الحال كلف ثوابا وكما لا بد لضرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا من اختيار اعني الجبر وتعيين الحل انما يتحقق للتمييز لا للنفي تحكي واثبات العقيد واما في فرض الحج فدون التعين فانا نثبت على خلاف القياس ولوح الصحيح المقيم والجواب انا لا نسلم انه لا تعين الا بهذا الاسناد في فرض الصوم نية التطوع او واجب او مطلق النية كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان له تعين هو للاحضار وطلب الاقبال وكذا ههنا كما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول تلويح

اي لصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقا لله جبرا لا على العبد لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا اقول بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله في محله انا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال يا انسان فالمراد به زيد ولا يضر الخطأ في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا يبطل فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال اي الشافعي لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل والنية المعترضة لا تقبل التقدم فترجيح ما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل بلا ان يفتح بالمتصلة بالبعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو اي ثبوت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب المغصوب بتملك فاذى الضمان ثبت الملك من وقت الغصب فالشافعي يقول اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يكون

قال علماءنا في صوم رمضان انه يجوز بنية قبل انتصاف النهار خلافا للشافعي بقوله لنفي المانع عطف على قوله بتعين الاصل اي استدل الشافعي رح بان العزيمة لما وجبت في صوم رمضان وجب ان يكون لان اول ايامه غير يسيره واعتبار الصوم النهار باعتبار ما جاز فاذا خلا عن العزيمة فسد لفقدان شرطه فيفسد الباقي ايضا لانه لا يتجزى صحة وفسادا وترجح المفسد على المصحح احتياطا في باب العبادة لانه اذا اجتمع جهة الصحة وجهة الفساد يرجح جانب الفساد فيها احتياطا قلت لا نسلم ان ذليل الشافعي يتم بدونه التعرض للترجيح لان الكل قد يتبع باشتراط البعض لوجوده والترجيح انما يعتبر اليه عند التعارض ولا تعارض ههنا فلا ترجيح فافهم

في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى انه لا يستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية فيجب ما قلنا لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية واذا نوى في اول الليل يجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا ههنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا ايضا قال ونقول تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار لان الامساك في اول النهار عادة الناس فيكفيها النية التقديرية فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية يفسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة ان وجدت النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن في الاول علينا ان نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح

قوله وفي التاخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انا سوينا في اصل الحاجة لا في قدرها ...

اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه بالكثرة والشافعي يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيسري الفساد الى البعض الذي وجد فيه فرجح البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وهو ترجيح بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة.

فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فثبتت الضرورة وايضا الضرورة لا ترتفع في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه ولا شك ان صيانة الوقت الذي لا يدرك له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله.

اعلم ان ايراد الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المتصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت والدليل الثاني يشعر ان الصوم المنوي نهارا انما صح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة اذا افسد ومن حكمه اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتعدد النفل ببعضه اي ببعض النهار خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه

قوله ومن هذا الجنس نعني لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس فلا قيد العموم وان كان من القسم الثالث فان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت لذلك الصوم حتى يتادى بمطلق النية وبنية النفل ... فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى

من زمان النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعينه يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعينه لكن لا يؤثر في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور. واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من غير الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ولكون النية المعتبرة حاصلة في اول النهار بناء على تعين الوقت فان تعين الوقت يوجب كونه صائما وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار. واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر. واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد

قوله احترازا عن الفوت ... يثبت لعارض خوف الموت لانه امر احتمالي فاثر التعيين انما يظهر في حق التأخير وحصول الاثم لا في انتفاء مشروعية النفل بخلاف تعين رمضان بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر احتمالي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا

وعند محمد يجوز تنفيذ التطوع لا بنيته قال الكرخي بناء على ان الخلاف فيما ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا فاستحق الحج متسداته تقال محمد رح لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك العام القابل زال الشك فصار عام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة في اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل بل قلنا تعيينا احتياطا احترازا عن الفوت فظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختياره جهة التقصير والاثم اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لئلا يفوت ولظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اي ان اخره عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره جهة التقصير والاثم ان ادرك الوقفة فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل فاذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس بمعيار لا قطعا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع بهذا احتياط اذا في قوله فاذا كان الوقت وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض اشتغالا عليه فان نوى بهذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من سنة فيحج عليه اي اوا

قوله بعض بل مخاطبون بالشرايع ... وهو مذكور في اصول فخر الاسلام في باب الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله لانه اهل لادائها وكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرايع ...

اي اذا نوى التطوع تجرد عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق النية وبلا نية كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج بفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق فقبيه ولالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام عن المقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة

فصل هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام وانما كان تعلقه من اصول الامام شمس الائمة رحمه الله ذكر الامام السرخسي لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات وبالمعاملات والعبادات في حق المواخذة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر اعلم ان الكفار مخاطبون بالايمان اولا مطلقا اجماعا اما بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المواخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه لو لم يجب لا يؤاخذون في تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يصلح لونها غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب

قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك
فالكفار ان توجهوا الى المامور به لتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الوجه انما هو على تقدير
عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وانتفى متفرع لاجل الايمان فانه ايضا لنيل الثواب فى قبل الايمان برأس الطاعات
واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد او امر العبد بتزوج اربعا
لا يثبت الحرية بذلك قلت ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لانه لو ثبت
ضمنا لا قصدا
ثبت فى ضمن الامر بالفروع تلويح

بان هذا التفسير لانه يجب عليه بشرط الايمان كما يجب عليه
الصلوة بشرط الطهارة عند مشايخ ديارنا يتعلق بقوله وكذا
عند العراقيين لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ادعهم الى شهادة
ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى
فرض خمس صلوات الحديث فهم منه ان فرضية الصلوة الخمس
مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا توقف
اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند
عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على
على الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية على ما مر فى فصل
مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب و
والكافر ليس اهلا له وليس فى سقوط العبادة عنهم
تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب لا يامر العليل
بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا ههنا وقد ذكر
اى الامام شمس الائمة ان علماءنا لم ينصوا فى هذه المسئلة
لكن بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا
وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض
بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوة الردة خلافا
للشافعي رحمه الله فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا
وعند الشافعي مخاطب بها والبعض بانه اذا صلى فى اول
الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء
خلافا له بناء على ان الخطاب يبقى بالردة وصحة
ما مضى كانت بناء عليه اى على الخطاب فاذا عدم
الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء
فاذا اسلم

فاذا اسلم فى الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب
باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرائع
ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان
فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة فى الايمان
ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف
فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط
القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن
ان يكون مخاطبا لكن سقط القضاء لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما
قد سلف واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله
ولان المؤدى انما يبطل بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد
حبط عمله فاذا اسلم فى الوقت يجب لا محالة اى فاذا احبط
العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف
التفريع المذكور بقوله ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات
عندنا مع انها ليست من الايمان فقولهم انهم مخاطبون
بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة
قال والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم
شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل
وجوب اداء العبادات فصل والنهي اما عن الحسيات
كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسيات ما لها وجود حسي
فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع وجود
الحسي كالبيع فان له وجودا حسا فان الايجاب والقبول
موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي

فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حساً
يرتبطان ارتباطاً حكمياً فيحصل معنى شرعي يكون ملك
المشتري اثراً له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد
الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعاً
واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك
عليه فيثبت الوجود الشرعي ٭ فيقتضي القبح لعينه اتفاقاً
الا بدليل ان النهي لقبح غيره فهو ان كان وصفاً فكالاول
وان كان مجاوراً لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي
هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع
باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبيح لعينه
باطل اتفاقاً ٭ اعلم ان النهي يقتضي القبح والآخر ثابت
بطريق الاقتضاء ولما ذكر ان الله تعالى انما نهى
عن الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان كان النهي
عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون
عين المنهي عنه قبيحاً لا غيره فيقبح عين المنهي عنه اما لقبح
لذاته او بعض اجزائه كالقبيح لبعض اجزائه واصل القبيح
لعينه فاذا كان الاصل ان يكون قبيحاً لعينه لا يعرف عنه
الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فيكون قبيحاً لغيره
ثم ذلك الغير ان كان وصفاً فحكمه حكم القبيح لعينه وهو
ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا
حرام لغيره وان كان مجاوراً لا يلحق بالقسم الاول كقوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ودل الدليل على ان النهي

عن القربان

عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها وجد العلوق
ثبت النسب اتفاقاً وان كان النهي عن الشرعيات
فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل
الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره
والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي
للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقاً وانما اورد ما
للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق
عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات
٭ هو يقول لا صحة لها اي للشرعيات شرعاً الا ان تكون
مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذ ادنى
درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان
النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية ٭ اعلم ان الخلاف
بيننا وبين الشافعي في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات
بلا قرينة اصلاً يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون
التصرف باطلاً وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
باصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب
القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفاً فانه باطل عند الشافعي
وعندنا يكون صحيحاً باصله لا بوصفه ونسميه فاسداً
وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول وسيجي
هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران
في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون
التصرف باطلاً ٭ قلنا حقيقة النهي توجب كون
المنهي عنه ممكناً شرعاً فيثاب بالامتناع عنه

ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو الدليل
المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد
ولو نم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجيب
عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي
والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي
نهي لاجلها حتى لو اوجب يكون النهي عن الحسيات
ولا نزاع فيه فتعين الاول تحقيقه انه اذا نهي عن بيع
درهم بدرهمين فهنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى
الشرعي الذي ذكرنا وهو قوله بعت واشتريت
وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي
المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون
النهي عن الحسيات ح ان كان المفسدة التي نهي لاجلها
في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا
لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس
هذا القول لو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كان المفسدة
في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه
كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي
عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يحمل
النهي للقبيح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده
شرعا فيكون القبح لامر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع له
لغة وشرعا لابد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي
فيجب الامكان بالمعنى الشرعي ثم قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا التعرض
الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف

صح

والبعض سلموا اذ ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم والكرخي ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة
وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا بها فيجب ان لا يجب القضاء والمختار انها
يصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي
والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو لتحقق مفهوم المامور به فتصح اذ المامور به لا يكون الا معينا وهو غير المامور به
ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما تحقق جزئيات المامور به وافراده فلا نم ان المنهي عنه لكن
لا يكون من جزئيات المامور به ممنوع

فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء
البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل
يوجد انشاء البيع الشرعي فالقدرة حاصلة على انشاء
المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل
الصالح له واذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون
منهيا عنه ثم تبعيته هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا
عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء
فان التكلم يثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي
ونظيره الطلاق في حالة الحيض ولان النهي يدل على
معصيته لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول
بصحته لا باباحته والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه
يبطل النهي اذ قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون
المامور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا
قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن
ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو النهي
فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي
لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث
فيثبت على الوجه الذي ادعيناه وهو القبيح لغيره
والبعض سلموا ذلك في المعاملات لا في العبادات
اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة اعلم ان
ان ابا الحسين البصري اختار في المعاملات مذهبنا
على التفصيل الذي يأتي اما في العبادات فمذهبه ان النهي
يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على النهي

قوله ولان النهي جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء
النهي الصحة ولذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه
لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول القبح لذاته بل العقل
اي تحسين للامر والقبح للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد
بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم
والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وان اريد
في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء في العبادات
ومعاقبة امر الشارع وترتب الاثار عليه
كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي
يقتضي ان يكون المنهي عنه
بهذه الصفة ممنوع

قوله فيثبت على الوجه الذي ادعيناه لعنه ان النهي يقتضي
القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولابد من رعاية الامرين
وذلك بان يحمل القبح على القبح لغيره وهو لا ينافي الصحة
فيجب محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي
بانه لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح
على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه
فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا
ممنوع

قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه انتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهية لا موجودا في ذمة المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينتقل الكلام الى قبحه تلويح

بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به بل بمطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المامور به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق في الحرام ونحوهما واما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما بحسب الكل فوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه فيلزم التسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء ولهذا الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مامور به بالعرض لان هذا احسن لغيره فلا يتأدى به المامور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المامور به اجرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المامور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو ان الحكم قد يختص نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في جوابه والمشروعات تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا

قوله فعلم من هذا انه قد يصح بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو كالماء الآن مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم فوجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء وعدمه يتحقق بعدم جزء واحد تلويح

قوله ربما يتصادقان على الفعل وانما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا يتصادقان ... لامتناع اجتماعهما في الآخر والنهي ليس كذلك كالحكم في هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا امر لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان تلويح

قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا ان غير قربة على انها مطلوبة للغير لانه لا تأدي بها المامور به تلويح

قوله واما الرابع هو ما يكون منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتأدى به المامور مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته تلويح

قوله والمشروعات تحتمل هذا الوصف اشارة الى الجواب فان قال لا يتصور المشروعية فتبقى لعينه مع صفة القبح لانه يقتضي عدم التصوير فنتحقق الثاني فعال المشروع يحتمل الفساد ولا تنافي اذ المشروعية قائمة باصل الفعل والقبح بوصفه ومثل هذا واقع بالاجماع كالاحرام الفاسد فهو ان المحرم لو جامع قبل الوقوف بعرفة او الوقوف كان عليه ... ويجب عليه المضي مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو دليل على بقاء مشروعيته ويجب عليه القضاء في العام القابل وهو دليل على فساده وكالطلاق في الحيض وهو الصلاة

فالصحة عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء في العبادات وسببا لترتب ثمراته المطلوبة منه عليه شرعا في المعاملات وبازائها البطلان فيهما بان لا يكون الفعل مسقطا للقضاء في العبادات ولا يكون سببا لثمرات المطلوبة من الفعل عليه في المعاملات واما الفساد فمرادف للبطلان عند الشافعي وقسم ثالث مباين لهما وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه ويحتج الشافعي على ان هذا النوع ملحق بالقسم الاول بان النهي يقتضي القبح حقيقة كالامر يقتضي الحسن او لا يصح ان يقال نهي الشارع لا يقتضي القبح كما لا يصح ان يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن وعدم صحة النفي آية كونه حقيقة فينصرف مطلق النهي الى الكامل اذ الناقص موجود من وجه دون وجه والكامل في صفة القبح ان لا يقتصر على المنهي عنه لا في غيره كما ... في جانب الحسن واذا ثبت ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه لعينه لا يبقى مشروعا بعد النهي

لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مامورا لذاته منهيا عنه بعارض وبعبارة لغوي كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه او بمجاوره والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فتحسن لعينه ويقبح لغيره فيترجح العارض على الاصلي وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه المطلق عنده يجب ان يجرى على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة عليها اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجرى النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا ان يكون وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان

ونحن الحقنا النوع الثاني مما قبح لغيره بالنوع الثاني وهو النوع الاول مما قبح لغيره والا يسماه ثانيا باعتبار القبيح لعينه فلا شك في مشتركين في ذلك لوجهين احدهما من حيث حكم النهي بيانه ان النهي يراد به ترك الفعل وهو لا يعقل مضافا الى اختياره فذلك يعتمد تصور المنهي عنه شرعا بحيث ترتب عليه احكامه اذ وجود المشروعات لشرعيتها وترتب احكامها لكون العبد مبتلى بين ان يكف باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله فيعاقب عليه لان النهي لا يكون لا يتصور لا يقال للاعمى لا تبصر وللرجل لا تطر ولانه لو لم يكن منعقدا لكان الامتناع فيه لعدم المنهي عنه لا لامتناعه اختيارا فلا يبقى النهي نهيا عن تصحيح بيه ان التحاقه ... مخصوصة ثابتة

لتستلزم تصحيح المحظورة وهي الصلوة في الارض المغصوبة حتى انها مشروعة باصلها حتى يؤدي بها الفرض ومحظورة باتصالها بفعل معصية باصله دون وصفه رعاية لمنازل المشروعات ... لا ان ... ليكون مشروعا له ...

قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يكون ... الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما كما لا يخفى لمحرره

قوله كالبيع بالشرط اي بشرط لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق ... والنهي راجع الى الشرط ... اصل العقد صحيحا ... فان الشرط امر زائد على البيع لازم له ... وطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام لمحرره

لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة
بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي
فادام لكن الضرورة قائمة لجري النهي على اصله وهو ان يكون
المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا ٠ وذلك كالبيع بالشرط
والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية ٠ هذه امثلة
الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا ٠ لكن يصح النذر
اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر لانه طاعة
والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا ٠ وهو الاعراض عن ضيافة
الله تعالى وانما ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر به
لان النذر بذكره لا بفعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو
معصية ٠ واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد ثبت
نقصانا في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانها
لا تتادى به الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا اي تصحيح
بالشروع بخلاف الصوم ٠ اعلم ان الوقت سبب للصلوة
وظرف لها من حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما
فاذا وجب كاملا لا يتادى بالناقص كما في الفجر وقضاء
الصلوة في الوقت المنهية وان وجب ناقصا يتادى
ناقصا كما في اداء العصر من حيث انه ظرف لا معيار
يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية
فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم
فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت
فيكون كالوصف له فنقصانه يوجب فساد الصوم وهذا
وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة

قوله واما الصلوة ... في الاوقات المكروهة ... الصوم ... وجب ... لمحرره

في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها
اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب
رفضه فان رفضه لا يجب القضاء ٠ وان كان
مجاورا يقتضي كراهة عندنا وعنده ٠ هذا الكلام يتعلق
بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له واما قال عندنا و
وعنده لما مر ان على مذهب ابي الحسين البصري النهي
في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون
دالا على ان النهي لقبح امر مجاور ٠ كالصلوة في الارض
المغصوبة والبيع وقت النداء ٠ اورد ههنا
مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات ٠ وان دل الدليل
على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا ٠ هذا
الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهي لغيره ٠ كالملاقيح
كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل
على انه مجاز عن النفي فيكون قبيحا لعينه ٠ قوله فيكون قبيحا
تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه
قبحه لعينه لانهما متلازمان الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في
في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في
في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع
المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما
لا يمكن وجود البيع فلو اريد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي
عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النفي فان النفي
لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة ثبت بكل
منهما الا ان الحرمة بالنفي لعدم المحل بخلاف الحرمة

بالنهي ثم اعلم ان من مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فنقول والعدمن هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كالاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء لكلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى البيع لا معقود اصلي فيجري مجرى الالات الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما تعالى البيع وقت النداء اذ اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر بنية فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال

عن العوض

قوله وكذا النكاح بغير شهود في البطلان لان ذكر النهي فيه لذاته اذ لا نهي هنا لان قوله لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وان ثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر بشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي لقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق والنفي يعبر بالنهي عن النكاح مع بطلانه نقول ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جواب الكل وهو ان النكاح انما شرع لا لحكمة التناسل وبالنهي ثبت الحرمة وتنتفي الحل اجماعا فتنتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما ترد للحكم لا لذواتها بخلاف البيع فانه اسرع الملك في نفسه حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح خالة الاحرام والاعتكاف والحيض فان لم يبطل لظهور اثره في المال وغير بعد زوال هذه العوارض لانتفاء البيع مشروع لحل الاستمتاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الاستمتاع مبني عليه ونفس النهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي لذاته والعموم ليس كذلك على ما مر

العقد عن العوض مشروطا في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدل عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فحيثما لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال محقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المالك المتقوم في احد الجانبين واما صوم ايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية

ولهذا النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت

١١٢

النسب ولا يسقط الحد فا كان يوطئه و اما النسب و سقوط

الحد للشبهة ثم عطف على قوله لانه منفي عوضه فلا يوضع

للحل لما ينفصل عنه و البيع وضع للملك و الحل تابع فيه لانه

قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية

والعبد اي ان سلم ان النكاح منهي عنه فان نهيه يوجب البطلان

لانه لا خلاف في ان النهي يوجب الحرمة و النكاح عقد

موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له و هو الحل يكون باطلا

بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته

في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد

فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحيض

يقتضي القبح لعينه و القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا

فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنى و الملك بالغصب

واستيلاء الكفار و الرخصة بسفر المعصية فان المعصية

لا يوجب النعمة ثم ورد على هذا اشكال و هو انا لا نسلم

انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق

في الحيض يفيد حكما شرعيا و الظهار يفيد الحكم الشرعي و هو

الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض

يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام

في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا معنى

يعتمد حرمة سببه فحصل الجواب في الطلاق ان بحثنا

في النهي عن الحسيات او المراد الدليل على انه لقبح المجاور

وفي الطلاق قد دل الدليل و اما في الظهار فبحثنا في ان

المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب

والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو

زاجر قلنا الزنى لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب

للولد و هو الاصل في ايجاب الحرمة ثم تتعدى منه الى الاطراف

والاسباب كالوطي تقريره ان الزنى بذاته لا يوجب

حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة

لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى الاطراف

اي فروعه و اصوله كامهات النساء و بناتهن و يتعدى ايضا الى

الى الاسباب اي الولد موجب لحرمة امهات النساء

فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمة المصاهرة

كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة و سبب الولد

هو الوطي ودواعيه فجعلنا موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا

من حيث انه سبب الولد و ما يعمل بالخلفية لا يعتبر فيه صفة الاصل

والاصل هو الولد لا يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطي موجبا

لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر

في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب

لما جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل تعتبر صفات

الماء من الطهورية و نحوها فههنا لا يعتبر صفات الوطي

وهي الحرمة بل المعتبر الولد و هو لا يوصف بالحرمة و الملك

بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي و هو الضمان

لئلا يجتمع البدل و المبدل منه في ملك شخص واحد هذا

جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب و تقريره

ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك

في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه

قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال ولم يحتمل الانتقال فبينهما فرق الا ان الوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يمتنع بذلك في جميع الصور التي يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل في الاموال المملوكية ولان اللزوم بازاء النعم فلا يترتب الا عند الضرورة كما في المدبر لئلا يبطل حقه تلويح

او هو ان ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المعقود والمغصوب الا في الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال الجا وشرط النقل ملك البعض كما في العتق ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وام الولد تلويح

فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو انك تقول لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج من ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب اخر وهو قوله او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله

واما الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم اذ ليست ثابتة في حق الاخرة فلا حتى يكون اثما مواخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاوره على ما بينا من قبل فصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بشيء فضده ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهي عن الشيء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا

وان لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الاخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الاخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود فنقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان ضد المنهي عنه يوجب الكراهة ومنافية المامور به يوجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فجرى التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى لو اعاده على الطاهر يجوز وعند هما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم ويصير ضده مفوتا هذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل ومعرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة لانه المستسهل لكل عسير والله تعالى اعلم

الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى فعله والحديث يختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك

والامر والنهي ثابتة ههنا فلا نشتغل بهما وانما بحثنا في جانب
الاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم فنبحث في امور في كيفية
الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط
والتبليغ والطعن فصل في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون
روايته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب
لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن
الاول او لا يصير بل روايته احاد والاول متواتر والثاني
مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد او لم يتصل
حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على سبيل
تخترع مع تباين هممهم وطباعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا و
والثاني علم طمأنينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا
لكن لو تأمل علم انه ليس بيقين كما اذا رأى قوما جلسوا
للماتم يقع له العلم عن غفلة عن [illegible] لانه يمكن المواضعة بناء
على انه احاد في الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور ذلك
اي علم طمأنينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر الواحد لكن
اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم منزهون عن تهمة
الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا
والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكرها
وهي كافية في وجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لا يوجب
العلم ولا العمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل
ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا

١١٦

اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة تقع على الواحد فصاعدا و
والرسول صلى الله عليه وسلم قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية و
وارسل الافراد الى الافاق والاخبار في احكام الاخرة لا توجب
الا الاعتقاد وهي مقبولة بالاجماع ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة
يترجح الصدق ولنا هذه الدلائل كلها لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم
قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين واما الاحاديث في احكام
الاخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب [illegible] ذكرنا
ولا منها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفيه
نظر لانه يجب ان لا يكتفى بهذا باحكام الاخرة بل يكون كل الاعتقاد
كذلك فصل الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اي لم يعرف
الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه
والاجتهاد كالخلفاء الاربعة والعبادلة اي عبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهم وزيد ومعاذ
وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه يقبل
وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي الله عنه ان القياس
مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله
وفي القياس العلة محتملة وهي الاصل وايضا لو ثبت ان الاصل
علة لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر
واما رواية فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس
قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا اخر لكنه ان
خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد
من انسداد باب الرأي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا
فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه

قوله صدث المصراة من صرية جمعة والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقوله المصن ليظنها المشتري سمينا تلويح
قوله واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا الكتابة عن كونه مجهول العدالة والضبط او معلوم العدالة والضبط لا باس بكونه منفردا بالحديث او حديثين فان تحمل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث الواردة في فضلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي على طريق التتبع له والاخذ عنه وبعضهم انه اسم لمن راى النبي كم سواد طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والبا قون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول تلويح

فيه حكم شبهة زايدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهي ما روي انه من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روي عنه السلف وشهدوا بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل فقضى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رضـ ورده علي رضي الله عنه وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري انه من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا عن البول وهذا طعن من علي رضي الله عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث

فاطمة

قوله في بروع بنت الواشق ... ولم يوجب لها عوضا ... قبل القبض تلويح

فاطمة بنت قيس انه صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان فقد اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال تعالى فاعتبروا وحديث معاذ رضـ في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف يجوز العمل به في زمان ابي حنيفة اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة رضـ والثاني التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا اصح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا الاختلاف اختلاف العهد فصل في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر فيها كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما ياتي فلا يعتبر خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن انه يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر الكلام

قوله الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا ينقلون الاخبار الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا ليفيد الرجحان على ما صرح به في باب ترجيح الاخبار والاثار خزانة ... وهو هذا انما في الترجيح تلويح

ويخفى على المتكلم تحرّجه لبعيده وهو يزدري نفسه فلا يستعيد
وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله شرطت
حق السماع هٰهنا لا في القرآن لان المعتبر في تعلمه نظمه فلهذا
يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى
حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى
وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب ايضا عطف على ذلك
احتراز عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبته فيخفى
ما ألقي اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن
محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما
أمر وهو لا يكون الا في النبي صلى الله عليه وسلم واختير ما لا يؤدي
الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة
فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وان اصر على الصغيرة
فكذا اما من ابتلي بشيء منها من غير اصرار فتمام العدالة فيشهد
المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة
النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام
فانا شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر
يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في اموره وهو
التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر يثبت بنشوه بين المسلمين
وثابت بالبيان بان يصف الله كما هو الآن في الاعتبار
على سبيل التفصيل جزما فيكفي الاجمال بان يصدق بكل
ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم فلهذا قلنا ان الواجب
ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فان نعم كمل ايمانه اسلم
اي لاجل ان الاجمال كاف فيما علل انه الحرج قد وقع في الدين

قلنا

قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف
ان نسأله عن صفات الله تعالى او نسأله عن الايمان ما هو
وما صفته فان هذا حرج عظيم يغرق فيه العقول والافهام
ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله بل المراد ان نذكر
صفات الله التي يجب ان يعرفها المؤمنون ونسأله
اهو كذلك اي انت تشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات
المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم
بمراده تعالى فالمخصوص قد اثبت هذه الشرائط يقبل
حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف
تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج
الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق
وتقصر بالانوثة فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد
والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه الا ترى انه اي الشاهد
يلزم المشهود عليه شيئا وهذا اي الاخبار بالحديث
ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اي الناقل لا يلزم
المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اي يلزم الحكم على المنقول
اليه بالتزام الشرائع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير
اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه
ولا يشترط لمثله الولاية اي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير
بتبعية لزومه اولا على الشاهد وبالتزام الشاهد عليه شيئا
كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا
ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا تكون ولاية على الغير اي
ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير

قصداً فلهذا لا يقبل من العبد والمرأة الشهادة ببلال رمضان
ورد الشهادة ابداً من تمام الحد هذا بيان الفرق بين
قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم
قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير
مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً فبعد التوبة لا تقبل
شهادتهم وان كانوا عدولاً لكن تقبل حديثهم بناء على عد
على عدالتهم وقد ثبت عن الصحابة رضهم قبول الحديث
عن الاعمى والمرأة لعائشة رضي الله عنها وهو قبل خبر
بريرة وسلمان فصل في الانقطاع اي انقطاع الحديث
عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ظاهر وباطن اما الظاهر
فكالارسال الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد
ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث الظاهر
لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن
للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل فمرسل
الصحابي مقبول بالاجماع ومحمول على السماع ومرسل القرن الثاني
والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان يثبت اتصاله
من طريق اخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لاني وجدتها
مسانيد للجهل بصفات الراوي التي بها تصح الرواية
وهذا دليل على قوله لا تقبل عند الشافعي وتقبل عندنا
وعند مالك وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا

وقال

119

وقال البزار ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال
من لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب
على الرسول اولى والمعنى انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد
وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله هذا جواب
عن دليل الشافعي حيث قال للجهل بصفات الراوي ولا بأس
بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال
من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل
ولا يجزم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء
يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض
لان الزمان زمان الفسوق والكذب الا ان يروي الثقات
مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن حسن رحمه الله
وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بنقصان
في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث
فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب اي كمعارضة
حديث فاطمة قوله فنصب قوله لكونه مفعول المعارضة
اسكنوهن اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان
قوله تعالى من وجدكم محمول عندنا على قراءة ابن مسعود
وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد
ويمين المدعي قوله تعالى بالنصب اتقانا لهذا المعنى هكذا
الامثلة التي تاتي واستشهدوا شهيدين من الاية
وعند عدم الرجلين اوجب رجلاً وامرأتين وحيث نقل
الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد

قوله وذكر في المبسوط المراد ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على حطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد تواتر وصح الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يعمل به الخلفاء الراشدون ... لعدم الحاجة اليه ... علي ان البنا عليه السلام قضى بشهادة شاهد ... والصحابة عن الخلفاء ... لا يكون الحمل من مبتدعات معاوية ملوح

الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم
ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين
لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج
وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد
ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وحديث المصراة فرض
تعالى فاعتبروا وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام
الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا
ولا نسخ ذلك مبتدا ولا مزاد عليه واما المعارضة
الخبر المشهور فحديث الشاهد واليمين قوله صلى الله عليه وسلم
البينة للمدعي واليمين على من انكر وحديث بيع الرطب بالتمر
فانه ان كان الرطب هو التمر يعارضه قوله التمر بالتمر مثلا
بمثل وقوله جيدها ورديها سواء فان لم يكن يعارضه
قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم تحقيقه
ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا
فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا
بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا تقال انه تمر لكن الرطب
والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف
الصفة لقوله صلى الله عليه وسلم جيدها ورديها سواء
فلدفع هذه الشبهة صرح بارادة قوله جيدها ورديها
سواء واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر
بالتسمية فانه لو كان لشاع اذ هو في مثل هذه الحادثة مما يحتاج
العمل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة
ولا معارضة قلت امثال هذا الحديث تدل على عدم

وجوب

قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بوصف اصلي لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ليس الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل ...
اما الاول فلان الخبر اذا كان شاذا مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام ... او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل معنى هذا

وجوب التبليغ عن النبي صلى الله عليه وسلم او على ترك الصحابة
التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة لدلائل وجوب
التبليغ او لدلائل تدل على عدالتهم او يكون معارضا
للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة
الى هذا واما باعراض الصحابة رض كحديث الطلاق بالرجال والعدة
بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني
وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار
الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا
بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان
في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا
للكتاب او السنة المشهورة او بكونه شاذا في البلوى
العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة
فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع
الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود
الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول
فلقوله صلى الله عليه وسلم يكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه
فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله
فانه ليس بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم وانما هو مفترى
وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع
عنه صلى الله عليه وسلم لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا
وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان

ورابعها ان يعرض عنه الائمة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يختلفوا في حادثة ...

قوله الاتي الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي ومن الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في هذا الزمان غالب فلابد من العدالة المرجحة جانب الصدق

قوله وصاحب الهوى ... الشهوات ... والمراد المبتدع ... في امر الدين ... الروافض والخوارج ... في عدم قبول الرواية ... الاسلام ... الا اذا كان داعيا الى سواه ... الحديث ... للشرائط المذكورة اشارة الى ... ما يؤدي الى الكفر او الفسق تلويح

الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال فكخبر المستور الا في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على خبر المستور والمعتوه وسياتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطا والتزوير وصاحب الهوى فانه لا تقبل روايتهم للشرائط المذكورة اي لاشتراط الشرائط المذكورة في الراوي فصل في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر وهو اما حقوق الله وهي اما العبادات او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد بالشرائط المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري بخلاف امر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث

دون اعتبار

فصل في محل الخبر سواء كان خبر النبي او لم يكن والمراد خبر الواحد ... التنويع ... والاعمال او الاعتقادات ... لا يثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين تلويح

فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا اي لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان التحري واجب فيه والثاني اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف رحمه الله اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة لانه يفيد من العلم ما يصلح به العمل في الحدود وكاثبات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله ولا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بالشبهات وانما يثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما يثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد فيثبت بحديث يرويه الصحابي اي بخبر الواحد بالشرائط واما ثبوتها بالخبر بكون بمعنى الشهادة فان كان فيه الزام محض لا يثبت له الا بلفظ الشهادة والولاية فلا تقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن عرفا كشهادة القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد

قال ... ابن ... اخبر اهل قباء بتحويل القبلة ... فقبلوا خبره ... تلويح

قوله لتمكن الشبهة ... خبر الواحد ... بالدلائل ... القطعية ... تلويح

قوله سائر شرائط الرواية ... الفاسق والمغفل والعبد ... تلويح

... الشهادة ... المعاينة ... التواتر ... الواحد ... تلويح

والشهادة مبلال الخطر من هذا القسم اي له حكم هذا القسم
لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام
كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه
ذلك كالودايع والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز
دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والكافر والصبي لانه لا الزام
وللضرورة اللازمة ههنا فان اشتراط العدالة في هذه الامور
غاية الحرج على الناس المتعارف بعث الصبيان والعبيد ونحوه
الاشغال والعدول الثقات لا يستصحبون دايما بالمعاملات
الجليلة لاستعمالها جل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة
فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق
في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا امر لا يتعم
تلقيه من جهة العدول فيثبت ان الضرورة حاصلة في قبول
خبر العدل في الطهارة والنجاسة لكنه تذكر هنا ان الضرورة
فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن واما في المعاملات
فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدل ثمه مطلقا بل مع انضمام
التحري وقبل ههنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه
كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل
وليس بالزام من حيث ان الوكيل يتصرف في حقه وحجر الماذون
وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح الولي البكر
البالغة فانه من حيث لا يمكنها التزوج في المستقبل على تقدير
نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكنها فسخ هذا
هذا الانكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا
يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط

قوله وما ليس فيه الزام ذكر الاسلام في موضع حين ان به
ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا
بغير التحري وفي موضع لم يشترط التحري
وهو المذكور في كلام الشيخ وذكر
العقيد في كتاب الاسبيجابي تفسير
كقدا اشترط ويجوز ان يشترط
استحبابا لا شرط رخصة
ويجوز ان يكونه في المسئلة
روايتان تلويح

قوله على ان المتعارف ولا يشترط في الخبر بالوكالة
والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية
سواء اخبر بانه وكيل فلان او ماذونه او اخبر
بان فلانا وكل المخبر له او جعله ماذونا
لان الانسان قلما يجد المستجمع لشرايط يبعثه
الى وكيله او غلامه تلويح

قوله فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا اشترط
اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد
من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط
حيث قال اذا حجر المولى على عبده فاخبره بذلك
من لم يرسله مولاه لم يصر محجورا حتى يخبره
رجلان او رجل عدل يعرفه العبد
فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط
فهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الجمع ولانه
لو اشترط في الرجل العدالة كان ذكره
ضايعا ونعني ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر
في المبسوط اشتراط وجود ساير الشرايط
اعني التمييز والحرية والبلوغ نفيا ولا اثباتا فلهذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل
الاشتراط بساير شرايط الشهادة عند ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي واجمع لما
قال الحلواني هذا العدد رعاية وقال صدر الاسلام لا تشترط ساير شرايط الشهادة في هذا القسم والاصح عدم اشتراط
ساير الشرايط اللاحق انه كحكيم في رعاية الالزام تلويح
اما العدد

قوله في كيفية السماع وهو الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروآتي
ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة لانه لا يجد الراغب الى سماع جميع ما صح عنده
فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة تلويح

اما العدد او العدالة بعد وجود ساير الشرايط انما فرقوا بين الوكيل
والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل
والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرايط الاخبار
من العدالة وكونهما في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي
وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول
كاذبا وكلني فلان او ارسلني اليك ويقول كذا او كذا واما
واما الاخبار الكاذبة من غير وكالة ورسالة فكثيرة الوقوع وذلك
لان مخافة ظهور الكذب ولزوم في الاولين اشد وقوله رعاية
للتشبيه اي شبه الالزام وعدم الالزام فصل في كيفية السماع
والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو اما ان
اما ان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأه عليه فتقول
اهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريقة
الرسول صلى الله عليه وسلم وقال ابو حنيفة كان ذلك احق في حقه
صلى الله عليه وسلم فانه كان مامونا عن السهو اما في غيره فلا
على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا
او قرأتم التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ
لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة فقائم
مقام الخطاب فان تبليغ الرسول صلى الله عليه وسلم كان
بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين ان يقول
حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة وهو الاجازة
والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز والمستحب
ان يقول اجازني ويجوز ان يقول اخبرني وان لم يكن عالما بما فيه
لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي

قوله والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام
او الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي عليه السلام لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وكثرة المعتمد ان الكون
ينبغي لمن يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه لما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه كذلك ...

الى التقاصير لما كان امر السنة امر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة
من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير
في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج
واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما
والكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان
صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا رأى الخط تذكر
الحادثة وهذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد
التذكر والاول حجة سواء كان خطه او خط رجل معروف او مجهول
والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة اصلا وعند ابي يوسف ان كان
تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن
عن التغيير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء
ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه
التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان
في يد الشاهد يقبل وعند محمد انه يقبل في الصكوك اذا علم
بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف
في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا
ولذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير
في مثله والنسبة تامة يقبل والا فهو مقبول لان المراد من النسبة
التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز
عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله صلى الله عليه وسلم
نضر الله امرأ اي نعم الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها
واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة
العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك

قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني ... لانه لا ينقل غيره بلفظه

بلفظه صلى الله عليه وسلم اولى لكن اذا انضبط المعنى ونسي اللفظ
فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع اي الحديث
في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان
ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز
للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او
من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي في المشترك
ان اخذ التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره وفي الثالث اي
في المجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير اي ما كان
من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان تقصر عنها
عقول غيره فصل في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره
والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة
رضي الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت
بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر
في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابا عمر عشر سنين
فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها
او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل ببعض محتملاته فانه رد
للباقي بطريق التاويل لا يجرح كحديث ابن عباس رضي الله عنهما
من بدل دينه فاقتلوه وقال لا يقتل المرتدة واما بان انكرها
صريحا كحديث ايما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان بن موسى
عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد انكر الزهري لا يكون مجروحا
عند محمد لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
صلى احدى العشائين فسلم على رأس الركعتين فقام ذو اليدين
فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اقصرت الصلوة ام نسيت

قوله وما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة

قوله فقد يقال انه غيبة لا توجب تأخير النكاح للاولى

قوله وان عمل الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح

قوله عن الزهري عن عائشة

بلفظه

يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم كل ذلك لم يكن فقال بعض
ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال
أحق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايته
عنه صلى الله عليه وسلم مع الكاره ومن ذهب الى ان كلام الناسي
يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ولان حمل
على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا
عند ابي يوسف لان عمارا رض قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل
فاجنبت فتمعكت اه ولم يقبله عمر رض قال كنا في ابل فاجنبت
فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكر عمر رضي الله عنه
فلم يقبل قول عمار فقال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت
ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور عمر في تلك
القصة لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع عن القبول ان عمارا حكى حضور
عمر رض وعمر رض لم يتذكر ذلك فبان انه اذا انكر رجل حديث وهو
لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق كنت
مع عبد الله بن مسعود رض وابي موسى الاشعري فقال ابو موسى
الم تسمع قول عمار لعمر رض ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثني انا
وانت فاجنبت فتمعكت بالصعيد فاتينا رسول الله صلى الله عليه
وسلم فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هذا ومسح وجهه وكفيه
واحدة وقال عبد الله رض افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا فرع
خلافهما في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي
والثاني ان كان من الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا كالحكم
[illegible]

قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث
او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل ... نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول
بالجرح المبهم ... يعتقد الجارح ما ليس بجرح ... بيان القادح مع حال الطاعن
باسباب الجرح ومواقع الخلاف ... ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف
ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا توضيح

ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون
جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة
لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان الطعن
من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان
مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن
من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا
والا فلا وما ليس بطعن شرعا مذكور في اصول البزدوي
فان اردت فعليك بمطالعته فيه فصل في افعاله صلى الله عليه
وسلم سوى الزلة قسمها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض
وغير المقتدى به وهو اما مخصوص او زلة وهي فعل من الصغائر
يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها
ففعله المطلق لا يوجب يوجب التوقف عند البعض
للجهل بصفته ولا تحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة
وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو
الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يحتمل ان يكون خصوصا
والمختار عندنا الاباحة لكن يجوز اتباعه لانه بعث لنقتدي
بافعاله قال الله لابراهيم اني جاعلك للناس
اماما وذلك بسبب النبوة والخصوص نادر فصل في الوحي
وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة اما الاول ما ثبت
بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة
والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك
من غير بيان بالكلام كما قال صلى الله عليه وسلم ان روح

قوله فعند البعض حظه الوحي الظاهر واستدل عليه صريحا بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به
انما هو وحي لا غير والموحى من الوحي ما القى الله بلسان الملك او غيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد
كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطاء
فلا يجوز الا عند العجز وليس لاحتمال الخطاء ولا حاجة بالنبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده
لا يحتمل القرار على الخطاء [illegible] على مجتهده قاطع الاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا خرج الجواب
عن [illegible] [illegible] لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد وسؤال
لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب
من [illegible] [illegible] ما يجب عليه من الجواب [illegible] [illegible] [illegible]

الا ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب •
والروع القلب • وهذا يسمى خاطر الملك والثاني
ما يبدو لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور
من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك
حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة
على غيره واما الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه
خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير واما الرأي
وهو محتمل للخطاء فلا يكون لغيره لنا الاول قوله تعالى ان
هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا
انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة
الانتظار لعموم فاعتبروا ولحكم داود وسليمان عليهما السلام
بالرأي في نفش غنم القوم • نفشت الغنم والابل نفوشا
اي رعت ليلا بلا راع • روي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع
جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم داود
بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن
احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال
ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها
واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة
يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسد ثم يترادان
فقال داود القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك
اما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع
بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما

وجه

على ان بعض الاجتهاد يقتضي زمانا واستدل المختار
بحجة اوضح الاول وجب الاجتهاد وعليه بعموم قوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والثاني
وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان
عليهما السلام والثالث وقوعه منه عليه السلام
في قصة الخثعمية الرابع انه عالم بعلل النصوص
وكل من هو عالم بها يلزمه التعدية فيوجد الفرع
الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد
الخامس انه شاور اصحابه في كثير الامور
المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك
الا لتقريب الوجوه وتحصيل الرأي اذ لو كان
لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك
ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا بد
ان رأيه اقوى واذا جاز العمل برأيهم عند
عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى كما لا يخفى

واما وجه حكومة سليمان صلى الله عليه وسلم انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء
ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك
عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول
الضرر والنقصان ولقوله صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته الحديث • روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله
ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان
يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال صلى الله
عليه وسلم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان
يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقبل • وقوله
صلى الله عليه وسلم ارايت لو تمضمضت بماء الحديث •
روي ان عمر رض سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة
الصائم فقال صلى الله عليه وسلم ارايت لو تمضمضت بماء
ثم مججته اكان يضرك • لكن يحمل في الحديثين على انه صلى الله عليه وسلم
علم بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان هو اتفاقا للتفهيم
اقرب الى فهم السامع ولانه اسبق الناس بالعلم ولانه
يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النص المراد
بها العلل واذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور اصحابه
في سائر الحوادث عند عدم النص فاشار في اسارى بدر
برأي ابي بكر رضي الله عنه • روي ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم اتي يوم بدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه
وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال
قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم
وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه

كذبوك ولو جوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هولاء
ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل
وحمزة من عباس ومكني من فلان فلنضرب اعناقهم وكان قد
رسول الله صلى الله عليه وسلم برأي ابي بكر رضي الله عنه وكان ذلك
هو الرأي عندهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ
وهو انه لا يعاقب احدا بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد
لانهم نظروا الى استبقائهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم
وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله تعالى وخفي عليهم
ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم فلما
فلما نزلت هذه الآية قال صلى الله عليه وسلم لو نزل بنا عذاب ما نجا
الا عمر رضي الله عنه ولهذه الآية تأويل آخر يذكر في باب الاجتهاد
ومثل ذلك كثير اي مثل ما اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم
برأي الصحابة كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي من ذلك
ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد يوم الاحزاب
ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ
وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة
وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم
في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار
المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين
نعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف وقال صلى الله عليه وسلم
اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت
ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤوا

للصلح

للصلح اذ هو ابى فلا نعطيهم الا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار
على الخطاء لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه
لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي
اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء في حالة الابتداء لكن
لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر
لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة
الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل
بالرأي ما ذكر في هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل
بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهي
ما يرجو نزوله والله تعالى اعلم اذا سوغ له الاجتهاد وكان الاجتهاد
وما يستند اليه وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا
لا نطقا عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب
الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى فصل في شرائع من قبلنا تلزمنا
حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى لكل
جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الآية
الخصوص الا بدليل كما كان في المكان اي كما كان في
في القرون الاولى لكل قوم نبي يتبعون كل واحد منهم
دون الآخر فكل من الانبياء مخصوص بمكان معين وما
وما ذكروا وهو قوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله
مصدقا لما بين يديه فذلك في اصول الدين وعند البعض
يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب
الذين الآية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به
فيعمل به على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولقوله

جواب عن قولهم ان الاجتهاد يحتمل الخطاء ...

قوله وما ذكروا انه مخصوص بالاصول ودفع لما اورده الفريق الثاني من اختصاص الآيتين بالاصول اذ الفروع لما ورد فيها بعض احكامهم مما يقتضي نسخ فلا تعبد به ويكون معنى الامصدق انه اي لانه بالنسخ ليس معنى ما بالمدة ولما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزم الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام توضيح

ولقوله صلى الله عليه وسلم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار فصل في تقليد الصحابي رضوان الله يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غير ما وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم وعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع فبقي الاجتهاد وهم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة رضي الله عنهم وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي ولانا نظر انهم سمعوا من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض كما ذكرنا اي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ بقولهم وفي البعض اي في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا

وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قولهم اصحابي كالنجوم والنص كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه سلموا اليه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا ورد شهادة الحسن وكان مذهب علي قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رضي الله عنه رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية ورجع الى فتوى مسروق وهي انه يجب ذبح شاة باب البيان ويجري في الكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او لما يلزم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز بالكتاب بخبر الواحد وبين التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سيجيء ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز تأخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس رضي الله عنهم

بقوله صلى الله عليه وسلم فليكفر عن يمينه الحديث جاء مرو
مر وآتيتين احدهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها
فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والأخرى فليأت
بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك لنا ان النبي صلى الله
عليه وسلم اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا
لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله
فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة وطريقه انه لما جاء في كتاب الله
وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه
مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما ولهذا لما ذكر الشرط
اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام ولهذا
اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره واختلف
في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يصح متراخيا
وعندنا لا بل يكون نسخا اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل
يكون نسخا له قصة البقرة اي ان قوله تعالى ان الله يأمركم
ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم
ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى واهلك اي قوله تعالى
لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين و
واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم نقل انه لما نزل هذه الآية قال ابن الزبعرى
لرسول الله صلى الله عليه وسلم أأنت قلت ذلك قال
نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح و
بنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا
الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين

ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
يعني عزيرا وعيسى والملائكة خصصنا متراخيا اي خصص الآيتان
تخصيصا متراخيا ومما قوله تعالى واهلك وقوله انكم وما
وما تعبدون من دون الله بقوله تعالى ليس من اهلك
وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق
لا ان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاء ثم نسخ هذا
والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون
اهلا له سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله الا من سبق
فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن كان استثناء
متصلا وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق
عليه القول وان اريد بالاهل ايمانا كان الاستثناء منقطعا
تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما ان يراد به ايمانا او الاهل قرابة
فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر فلا استثناء
وهو قوله الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله ليس
من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر
فان اريد الثاني اي الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى
الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء
لا بالتخصيص المتراخي فمعناه انه ليس من اهلك اي من اهلك الذي
لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى
باهلاك الكفار وقوله وما تعبدون لم يتناول عيسى عليه السلام
حقيقة لان ما لغير العقلاء وان اورد تعنتا بالمجاز او
او التغليب فقوله ان الذين سبقت لهم كدفع هذا الا

قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي ثم رد ذلك بانه لا فرق عنده اي عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كل منهما بيان تفسير وانما افترقا بحسب الاستقلال وعدمه ... مذهب الشافعي على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وثمرة التخصيص وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض ... التخصيص ... بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض ملوح

قوله فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين ... والصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم عرف كل منهما على حدة والمصنف ...

واصحابنا قالوا الكل لما هو تغيير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تفسير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء، وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة يحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبه اقول لا فرق عند الشافعي بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يكون الا موصولا فصل في الاستثناء

وهو مشتق من التثني يقال ثنى عنانه عن فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء الى المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يليق بتعريفه لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته في ذنابة الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق بالا واخواتها متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا التعريف تفردت به وهو احود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها

الى اراد

قوله بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار ... ملوح

قوله قالوا المختار كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى تحول الحكم الى الجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهر ان المتكلم اراد البعض وهذا انما يصح في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام مع الاستثناء هو الثبوت للكل فغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض فالاستثناء تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قدر ... ملوح

قوله واختلفوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك له علي عشرة الا ثلثة اثبات الثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك

ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى الا ان يحمل على النسخ وحقيقة الاخراج لا تكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم واما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اولى قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب الصدر اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك بيان لمغير الكلام لانه يتبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير لمغير الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة لا يخلو اما ان اطلق العشرة على السبعة فحينئذ الا ثلثة يكون بيانا لهذا فيكون كما قال ليس له علي ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الاخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق اخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد به السبعة والا ثلثة قرينة هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعي

قوله وحاصل اقوالهم فيما بينه الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة ... معناها الى عشرة افراد ... ثم اسند الحكم الى العشرة ليخرج منها الثلثة ... ملوح

قوله مع فرق اخر هذا مبني على ما اختاره من ان الاستثناء ... لا يثبت حكما مخالفا ... ملوح

قوله مما وراء المورد هذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عمل دليل الخصوص الدال على العفو عن بعض ما يتناوله الكل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى ويعمل الثاني بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست علي فلا يلزمه الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام فعلى الاول الاستثناء تصرف في الكلام وعلى الثاني ان الكلام قد سقط حكمه بطريق المعارضة بعدما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقيل لا ينعقد حكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالتاخر اوضح لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس بمحل لان اللفظ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل غير عشرة ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف بهذا الكلام على مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن العدد الباقي مجازا او ان المستثنى قرينة على ما صرح به صاحب المصباح حيث انه استعمله المتكلم العشرة في السبعة على عشرة افراد ثم لوح ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة لتوضيح

قوله او قبله عطف على بعد الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم لوح ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة فيلوح الى السبعة

يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام واني قلت انما ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة بهذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب ان الالف اسم علم للعدد والمعلوم لا يقع على غيره ولا يحتمله ولا يجوز ان يسمى سبحانه الفا الا خلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا اخص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم لوح ثلثة بعد الحكم وهذا انه ضعيف ظاهر والمذكور بعد الاقرار ولا اظنه مذهب لاحد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على سبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلاثة مذاهب فعلى هذين اي على المذهبين الاخيرين يكون اي الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اي المستثنى فيكون قوله له على عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة واما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما واما على المذهب الثاني فلانه لوح الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في الحكم يكون بالسبعة اي يكون على السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات الا انه على المذهب الاخير يكون حقيقة او مجازا

المستثنى منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الا ثلثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثاني اكد من هذا المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب اكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداه لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير

يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما على نفي الحكم
عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم
وعلى المذهب الثاني يكون الكل بهذا فدلالته على الحكم
في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا **حجة** اي حجة المذهب
الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع
كالتخصيص فاما انعدام التكلم الموجود فلا **واجماعهم** اي
اي اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم
مع عدم حكمه في البعض شايع على انه من النفي اثبات
وبالعكس وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا
فاما قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف
في اشتريت الجارية الا النصف او التسلسل هذا
دليل اورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول
واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولا وجه له
ذكرنا اورده على طريق الاشكال وبينت فساده
وتوجيهه انه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب
الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف
يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف
المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية
من نصف الجارية فان كان المراد بالنصف المستثنى
نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم
نصف هذا النصف مستثنى عن النصف فعلم انه
ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض انه
ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى

فيتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب فالجواب
الذي خطر ببالي هو قوله **قلنا** هو بيان ان المراد هو البعض
لان المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول
لا من المراد اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض
لان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل
ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء
النصف من الكل والجواب اي عن الدليل على المذهب
الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم
مع عدم حكمه في البعض شايع لفظ خاص للعدد المعين
لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء
كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه
وقولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد به انه
لم يحكم عليه بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر
وقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بطهور ونحوه
لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة
بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة
ولان الاستثناء يتعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات
نفي جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه اي على
المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا ما ابطلنا
المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم
عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص
على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص
من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله لا صلوة الا بطهور

قوله ووجه المجاز اي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخصوصه لان قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر منتف عن الصلوة بطهور ولم يستحق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس كما في التعميم اي قولهم من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانه لو قلت لفلان علي عشرة الا ثلثة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المتوسط يتعين بان الوجوب عليه بالعدم وقيل الوجوب بطريق

يتكلم بالباقي بعد الثنيا نحو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوات غير جائزة في حال الا في حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بالطهور فان قيل لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم للمثال لا اجالس الا رجلا عالما له ان يجالس كل عالم فصلوة بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جائزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا وان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلوة بطهور جائزة وهذا حق

قلت ... على الحكم المعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف وهو الجواز يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت الجواب على هذا التقدير ببعض الاحوال لا بعضها وان [illegible] ان في معنى قولنا قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور يعني ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك الحالة فانها جائزة في تلك الحالة [illegible]

قلت المستثنى في كلتي الصورتين اي في قوله لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كلتيهما ففي قوله لا اجالس الا رجلا عالما الا رجلا لا يحلف في شيء من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم واباحة مجالسة كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لا صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور ليس محكوما عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفساد علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا نحن في باب القياس ان العرف بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا يجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فيعم لعموم العلة وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ وهو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل خطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي ولهذا اوجب الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفرد به وهو اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد تامة فلان معظم الكفار كانوا

قوله وما قيل حاول ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل المستثنى والمستثنى منه والة الاستثناء معناه الافرادي ... لا نقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ لا مركب يكون جزء الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى ... على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو اما لا نسلم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من ثلث ...

اشركوا في عقولهم وجود الاله ثابت فسيق لنفي الغير فيلزم منه
وجوده تعالى اشارة على الثاني اي على المذهب الثاني وهو ان
ان الاستثناء لاخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده
تعالى يثبت على هذا المذهب لطريق الاشارة لانه لما ذكر
الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان
الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه
وضرورة على الاخير اي على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة
موضوع للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة
لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة
وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون
كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا
فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة
وما قيل عليه اي على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن
ابن الحاجب نفي المذهب الاخير انه لم يعهد في العربية
لفظ مركب من ثلثة اي المستثنى منه واداة الاستثناء
والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك وفي مركب
اعرب في وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع
مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة
مثلا فيكون هنا وضع كلي اي وضع الواضع اللفظ الذي
استثني منه للباقي وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع
ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع
كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية
سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات

... اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست بمقصودة في الموضوعات ...

وبيت من الشعر ... في مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل مركبا ... قال ابن الحاجب ... حيث اسند الحكم الى الكل والروح ... ووقع فيه اختلاف او يصح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا ينافي للمقصود ... الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة ...

مع انه في حيز المنع كشاب قرناها وبرق نحره وعبد الرحمن
فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن في الاوضاع
الكلمة لا نسلم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث الكلمات
يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له يد في الايجاز والاطناب
يسهل عليه ان يعبر عن الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويعبر
عن كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان
ذي نطق كل منهما يترجم الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذي صهيل
وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب
من ثلثة والاعراب في وسطه وهذا المذهب هو المشهور
من علمائنا وبعضهم اي بعض مشايخنا كالقاضي الامام
ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي مالوا اي الاستثناء
الغير العددي الى الثاني بحكم العرف اي المذهب الثاني
وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وقد فهم هذا من قولهم
في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لانه على التقدير الاخير
كالتخصيص وهم لا يقولون به بل يشبهوا الاستثناء بالغاية
اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد
ان اثبات الاله بطريق الاشارة ففهمت من ذلك
انه مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان
ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان
ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف
فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف
عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده
تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا المذهب

قوله بحكم العرف بتواتر العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة والعبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وانصافه مبني هذا الكلام على ان تكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول ودون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين تلويح

قوله وهذا مناسب يعني في العرف ان استثناء الغير والعددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاحتجاجات الاربعة الاول ان حال علماء البيان اي لو ادة خلا الا العقصر مثلا ما جاء الا زيد ان الاستثناء وضع لنفي التشريك ...

وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه لاخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون لاخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العددي ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له علي سبعة

مسئلة شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون نائبا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة استثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا خصومة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فايضا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد وهو ان الخصومة

لا نقصه في تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رح وهو انه مجاز عن الجواب الشامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه يقصد مجازه استثناء البعض افراد المجاز كما يقال رايت الحمام الاسود الا البيض ... ليس من حيث انه مبنا ... الخصمي من حيث انه من افراد المعنى المجازي بنظر الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا ...

يشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد استثناء الانكار ولا ياتي ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تغييرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فلا يصح استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقية بل المراد ان الاستثناء يطلق على قسمين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو لاخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وههنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وههنا لا اخراج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهو الحكم لذا اورده اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكر فخر الاسلام في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقون ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله واولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك ان التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك

قوله مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع فالاستثناء يتصل والانقطاع ... والمستثنى حقيقة عرفية في الصيغ ... الاستثناء ... حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع ... يطلق على فعل المتكلم وعلى نفس الصيغة تلويح

قوله وقد اورد اصحابنا الظاهر ان الاستثناء في قوله ... اولئك الذين ... الا الذين تابوا ...

غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول
القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون
وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا كما ورد
ذلك في المتن وهو ان الاستثناء المتصل لاخراج عن حكم
المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع
عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع
هو ان تذكر شيء بعد الا ولفظا غير مخرج بالمعنى المذكور فقوله غير
غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام
الا ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن
عن هذا الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد
بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله
تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله
الا ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل
في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام
وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما آخر وهو انه
مغفور الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا
قيدوه بلفظه او بما يساويه نحو عبيدي احرار الا عبيدي
او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه
في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار
الا هؤلاء والا عبيد له سواهم او انتقض
الاستثناء الجمل المعطوفة كآية القذف ينصرف
الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب لقربه
واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف

صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه
لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء اولى وصرفه
الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد
لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وردا على سبيل الجزاء
بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة
بلفظ الاخبار اي صرف الشافعي الاستثناء الى الكل
في آية القذف وقطع الشافعي رحمه الله قوله ولا تقبلوا
عن قوله فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد
وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا
ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله
اولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة
وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده
فالجمل المختلفة في آية القذف هي قوله فاجلدوا ولا تقبلوا
وقوله واولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الاولين
جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة
وجعلنا واولئك مستأنفا لانها بطريق الاخبار
والاستثناء مصروفا الى اولئك ومن اقسام
بيان التغيير الشرط وقد مر اي في فصل مفهوم المخالفة
والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت
منك هذا العبد بالف الا نصف العبد انه يقع البيع
على النصف بالف لانه تكلم بالباقي فكأنه قال بعت
نصف العبد بالف ولو قال على اني في نصفه بيع
على النصف بخمسمائة فكأنه يدخل في البيع لكن مدة

تعين الثمن ثم يخرج ولا نقيد بهذا الشرط لانه تبع شئ
من شيئين فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث ههنا
في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو
ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا
خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت
الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم
في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا
عندنا لجهلنا عن مدته فيكون الثاني تبديلا بالنسبة الى علمنا
كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت
باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا
خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم
عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم
ان كان المراد ان الشرايع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد صلى الله
عليه وسلم وتلك الشرايع باقية كما كانت لكن المسلمين
الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا بهذا المعنى مرادهم ان الشريعة
المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة
اذ ثبت في التوراة موسى وعيسى عليهما السلام بشرا
بشرع محمد واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره وان كان الاول
موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول انه تعالى سماه نسخا
بقوله تعالى ما ننسخ من آية اما النقل فهي التورية تمسكوا
بالسبت ما دام السموات والارض وادعوا انقله متواترا
ويدعون ايضا النقل عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته
قلنا هذه الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف واما العقل

واما العقل فلانه يوجب كون الشئ مأمورا به ومنهيا عنه
فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب
ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل
الجزء اي حواء عليهما السلام له لم ينكر مع انه نسخ في غير شريعته
ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب
فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة
الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء
بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل
لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
حجة الا في وقت نزوله واما بعده فلا والجواب عن هذا
اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة
علم انهم لم يغيروا بان النص يدل على شرعية موجبه قطعا
الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور
اعلم ان فخر الاسلام اجاب عن قولهم انه يوجب كون
الشئ مأمورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب
لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشئ
مأمورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر
وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب
ليس بحجة عند علمائنا فيلزم انه لا يكون نص في زمن حياته
صلى الله عليه وسلم حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها
وهذا القول باطل وانما قيدناه بزمن النبي صلى الله عليه وسلم لانه
بوفاته ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرايع التي قبض النبي
صلى الله عليه وسلم عليها قطعية مؤبدة وقد خطر

قوله وقد حقق سالي ولقائل ان يقول الاعتراض انما هو على تقرير الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة
من صوبه ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا تم الحجب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فنقول
بتغيير دفعا للكلام لا توجيها له بل نرجع
واما محله اي محل النسخ فحكم شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام
العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى الكذب او جهل كحدوث العالم
عن حل الشيء وحرمته مثل هذا حلال وذلك حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دام التكليف ولهذا اي لان التعبد
الى يوم القيمة تأبيد لا توقيت فان قيل صيغ التأبيد في الملك الطويل تجوز ان يكون تأبيد
ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاؤه قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة
وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة

يمكن هذا النظر جوابان احدهما ان نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب
حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغيير معلوما فيه فلما نزل
حكم على النبي صلى الله عليه وسلم قبيوته بالبقاء وبقاؤه بالاستصحاب
وقد علم انه لم ينزل مغيرا اذ لو نزل لبين النبي صلى الله عليه وسلم
فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة
وثانيهما انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص
يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وهذا
يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه
في زمان ولهذا لان النص الاول حكمه موقت الى زمان
نزول الناسخ فاذا انزل الناسخ لم يبق موجب الاول
وهذا عين ما ذكر في فصل الاول انه لما كان الشارع عالما
بان الحكم الاول موقت الى كذا فلا يحتاج لدفع التعارض
المذكور الى ان نقول ان البقاء بالاستصحاب وفي هذا
حكمة بالغة وهو كالاحياء ثم الاماتة وايضا يمكن حسن
الشيء وقبحه في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل
النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله
تعالى وامثالها وما جرى مجراها كالامور الحسية والاخبار
عن الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلة نحو قيام الساعة
واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تأبيد نصا
كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية وقوله صلى الله
عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرايع
التي قبض عليها النبي صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة بدلالة
انه خاتم النبيين او توقيت عطف على قوله تأبيد

في قوله

قوله فذبح ابرهيم ذهب بعضهم ان ابرهيم امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلوقوع
حكاية امتثال ما توهم فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به
ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة
اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع واحرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان
تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا التحم عقيب القطع قلنا خلاف
الظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ولا يجوز ان يراد التمكين قبل التمكن من الفعل
كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح واما المنع بانه ليس من باب النسخ واما كونه قبل الفعل فالنسخ
لا يكون الا كذلك اذ لا تصور نسخ ما مضى وليدل اي امام الخمسين قبل النسخ وواقع وهو منقول كما كان

في قوله اما ان لحقه تأبيد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء
او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التأبيد والتوقيت
فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد
لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح
قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء
ولنا انه صلى الله عليه وسلم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة
ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك
لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط او الاعتقاد
والعمل جميعا وهنا اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد
والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة
كما في المتشابه وهو اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط بحال
بخلاف العمل فانه العمل يحتمل ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة
والصوم وغيرها فذبح ابرهيم عليه السلام من هذا القبيل اي
من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند البعض ليس
بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا لان الخلف
لا يكون الا مع تقرر الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد
ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون
نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابرهيم
ليس بنسخ قلنا لما قام الخلف مقامه عاد والحرمة الاصل
واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس بالاتفاق
ولا الاجماع لانه ان كان في حياة النبي صلى الله عليه وسلم
يكون من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرايع وان كان
بعده فلا نسخ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب

١٢٧

والسنة بالسنة او الكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا بالعكس وقال

الشافعي رضا والاخرين لقوله تعالى نأت بخير منها

او مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة لان السنة

دونه اي دون الكتاب وقوله قل ما يكون لي ان ابدله

ولقوله صلى الله عليه وسلم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه

على كتاب الله الحديث اوله يكثر لكم الاحاديث من بعدي

فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه

ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف

ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول

كذبه ربه فلا نصدقه فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا

اي على جواب نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين اول الاية قوله تعالى كتب عليكم

اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين

والاقربين بالمعروف بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية

لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الاية او

اول الاية قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من

نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا

فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله

لهن سبيلا نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم الثيب

بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة لكن هذا فاسد

اي ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل

على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث

نسخت باية المواريث اذ في الاول فوضها الينا

ثم قوله

قوله والى هذا التغير اشار بقوله تعالى يوصيكم الله اي الى الانتقال الذي حصل الى العصبة قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقادير هم فبين بيان المواريث لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديرهم فصار بيان المواريث كانه الايصاء وكذا الغاء في قوله ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمته وقد يقال انه ثابت باية المواريث وجب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق اخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام البزدوي رحمه الله ان المنفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انتفى بقوله عم لا وصية لوارث ضرورة نفي الحكم الوصية ثم لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يصير هذا من نسخ الكتاب بالسنة تلويح

ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله

يوصيكم الله وقال صلى الله عليه وسلم ان الله اعطى كل ذي

حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج

الثاني بقوله ولان عمر رضي الله عنه قال ان الرجم كان مما يتلى

في كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ

بقوله صلى الله عليه وسلم الثيب بالثيب بل نسخ

بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما

وكان مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه

ثم لما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب

بالسنة اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب

فقال والحجة انه صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة يصلي

الى الكعبة وبعدما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس

فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني كان

بالسنة ثم نسخ بالكتاب واعلم انه صلى الله تعالى عليه وسلم

لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا ندري انه كان

بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت

المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة

ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر

المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه اما

اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه

وحديث عائشة رضي الله تعالى عنها دليل

على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عائشة

ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له

قوله وكان هذا احدى ما يتلى في كتاب الله تعالى يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا فيتلو ولم يكتب في المصاحف لكنه يحصل به نسخ الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في كتاب الله لالحقت الشيخ والشيخة الخ بالمصحف تلويح

١٢٦

قوله ونسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث اولا والدليل على كونها التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب التيقن كالتوجه للكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب والسنة مع انه لا ينسخ التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس فانه قبل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا فهي ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده فقد ظهر انه ليس بالسنة بحث كان النبي عم يتوجه بمكة الى الكعبة تلويح

قوله وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ السنة بالكتاب لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يجعل خبر واحد الراوي من نقل حديث في ذلك علمنا لم يرو قولها حتى اباح الله له لم يظهر انه كان بالكتاب حتى يعلم انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن الخ رافع النسخ الواقع اي حرمة الزيادة على التسع بحكم لا يحل النسخ لان قوله تعالى من بعد يحتمل انه البعد او البعدية المطلقة لا ثبات الابدية تلويح

قوله لم يكن تعارض نفسه قاله قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى له في الاجتهاد من غير ان تقرره على الخطاء تلويح

من ابنا زمانسا آه فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك
النساء من بعد ولانه بعث مبينا فيجوز له بيان مدة
حكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله بوحي متلو
مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله نات بخير منها اي فيما
اي فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم بهذا الكتاب
انما تنسخ حكمه لا نظمه ومثله في الحكم مثلان اي ان سلم
ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب
فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه
والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب
راجح في النظم بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة
في الصلوة ونحوها وليس ذلك من تناقض نفسه نعوذه تعالى
ان هو الا وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء
نفسه وبهذا اجاب قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
وقوله صلى الله عليه وسلم فاعرضوه على كتاب الله اذا اشكل
تاريخه او لم يبلغ في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل
سياق الحديث. وهو قوله يكثر لكم الاحاديث من بعدي
وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب والسنة
بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل
من عند الله تعالى ومن هو مكذب يطعن في الكل
ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول
صلى الله عليه وسلم وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب
بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث
ونسخ الكتاب بالسنة مار وت عائشة ما قبض

قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يحكم فاذا استقصى حتى ذ[illegible] مما يخالف كتاب الله تعالى الا ان [illegible] على وجوب اتباع الحديث مطلقا تلويح

النبي

١٢٩

النبي صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله له من النساء ما شاء فيكون
قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ
السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله
تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة
بالسنة قوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها الحديث مسئلة يجوز ان يكون
الناسخ اشق عندنا لان في ابتداء الاسلام كل من
عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفداء ثم صار الصوم
حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله
تعالى نات بخير منها الاية قلنا الاشق قد يكون خيرا
لان فيه فضل الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد
وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد
ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط
بينهما اي بين المتواتر وخبر الاحاد وهو المشهور واما المنسوخ
فنوعان الحكم والتلاوة قالوا وقد يرفعان بموت العلماء
او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء
كان للقرآن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله واما بعده صلى الله
عليه وسلم فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص
لحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت فنسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره
كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما

قوله واما المنسوخ [illegible] لا يخفى ان [illegible] التفصيل انما هو في نسخ الكتاب [illegible] والحديث [illegible] التلاوة [illegible]

قوله وقد يرفعان بحث اسقط اي سقط كما يرفع الحكم والتلاوة بتبديل شريعة حتى يكون نسخا وقد يرتفع بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او بان يذهب الله تعالى العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم [illegible] بالروح ولا يتغير بالموت [illegible] فتدبر هذا البحث على غيره تلويح

فطونه

قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء انما ثبت اشارة ودليل ذلك ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة تلويح

ونسخ قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهي ثلثة ايام
متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اي حكم النص
على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز
وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحائض فيجوز ان
ان ينسخ احدهما دون الاخر واما وصف الحكم عطف
على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان
ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكروا انها اما بزيادة
جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان
في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعلوفة
زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا اي الزيادة
على النص نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث اولا لنحو
بالمفهوم اي بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب
ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط
او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد
من هذه الثلثة وهو ان الزيادة نسخ عند الحنفية فاقول
يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة
لا يكون نسخا عند الحنفية بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة
وعند الشافعي لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ
ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب
الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف
منه والتخيير في الثلاثة بعد ما كان في اثنين كالشاهد واليمين
كان في الكتاب التخيير بين اثنين شهادة رجلين وشهادة
رجل وامرأتين وزاد الشافعي اخرا ثالثا وهو الشاهد واليمين

وهذا مذهب القاضي عبد الجبار وهذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت
مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استئنافه
كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استئنافه واما الجبر ... لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى
بين واجبين ثم الحق زيادة ثالث نسخا تفيح تركهما ... بينا ملوح

ويمين المدعي لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير
اعلم ان ابن الحاجب اورد ههنا ثلثة امثلة فالاول
زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة
ان اتى به كما قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما
زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان
على هذا التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما قبل الزيادة
يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لانه لا تأثير
في الصورتين ان اتى كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة
وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء
في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين ذكر في المحصول
واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو
لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان اي الشيء المبدل
حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا وان يكون عدما اصليا فلا
لان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان
الواجب واحدا او احد اثنين فيرفع حرمة الترك واما
واما بايجاب شيء زايد فيرفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط
هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب الحنفية رحمه الله
وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة
الجزء او زيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما يكون بثلثة
امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة
ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة
بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة
ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زايد

قوله فانه فسر يعني ان هكذا فسر المصنف للمعنى الذي ذكره ابن الحاجب
لم يفسره بهذا التفسير ملوح

قوله فيرفع اجزاء الاصل قيل معنى اجزاء امتثال الامر
او الخروج عن العهدة او وقوع وجوب القضاء
وذلك ليس بحكم شرعي فلو سلم فالامتثال
بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه
على شيء اخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم
الاصلي ... انه نسخ لتحريم الزيادة
على الركعتين مثلا ...
معناه ...
والمرتفع وهو عدم ...
ثابت بحكم ... نسخا
ملوح

قوله وايضا المطلق يقتضي الاطلاق فقد يعني المقصود ان حكم المطلق هو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد
وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم ... عدم الجواز ... حكم احدهما ... حكم الاخر يكون نسخا
وفيه بحث لانه ان اراد المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب ... لانه انسقط ... بعدم الحاجة
وان اراد بحسب العدم الاصلي للقول لا يكون حكما شرعيا فلا يوح

فالزيادة ههنا يرفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانما يرفع
لجواز الاصل وهذا اما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم
شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا
اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين
ولجواز الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير
ليست بحكم شرعي لانها اي تثبت اذ لم يكن شيء لغو
خلفا عنه والاصل عدمه اي لا اصل ان حرمة الترك التي يرفعها
التخيير ليست بحكم شرعي ثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف
بخبر الواحد قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم
شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم
شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت
ثابتة اذ لم يكن شيء لغو خلفا عنه اما اذا كان شيء لغو خلفا
عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركها حراما فعلم ان حرمة
تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي
وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك
ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا
فلهذا يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا
بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين
ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين هذا تفريع على مذهب
الخصم فنص الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين
فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد
وايضا اوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء
فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ
عند عدم

عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم
الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين
وبين الشاهد واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بمنطوق النص
عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف فعدم الخلف
ليس علة لحرمة الترك عند عدم الخلف فيكون حرمة
الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام
حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم
وغيرهما مبنية على عدم الخلف او وجوبهما وايضا التخيير
ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما
وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون اي
الاستخلاف نسخا وان كان فني المسح والنبيذ بخبر مشهور
اي وان كان الاستخلاف نسخا ففي المسح على الخفين والوضوء
بالنبيذ ثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالمشهور
جائز عندنا وقوله تعالى فرجل وامرأتان اي فليكن
هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا ثم اوردوا النقوض
على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد التغريب
على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء والطهارة
اي الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان
على سبيل الفرضية بخبر الواحد ترجع الى الكل والايمان
على الرقبة بالقياس اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة
في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل ثم رد
هنا الكم ... الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا
واما لم يثبت الفرضية لانها لا يثبت بخبر الواحد
فان الفرض عندهم

قوله ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام
شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يتوقف على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب
... على عدم الخلف ... وجوب الصلوة والصوم مثلا
وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا ... يتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك
على عدم الخلف ثم ... الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا فلا يوح

قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف ... رجل وامرأتان ... الواجب ... الشاهد واليمين ... لا اصل ... التقدير ... فليشهد رجل وامرأتان ...

قوله بل هو شرط للعبادة يعني ان الكلام في كون الوضوء بعينه شرطا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية لان الوجوب
اذ بها تمييز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون الترتيب واجبا في الوضوء على قصد القربة
بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما تلويح
انه يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لا بمعنى انه يقول لم لا يكون
كما في ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ تلويح باعتبار تركه النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته

قوله وبطريق وجوبها عدم جواز الصلوة الا بها الا ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس ومعنى عدم جوازه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يتبع الزيادة تلويح

ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما يثبت لزومه بدليل
ظني فيقدر زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد فيه هو
الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل
حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فوجب بمعنى انه يأثم تاركهما
وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا
في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء
لان الوضوء ليس عبادة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون
شيء من اجزائه واجبا بمعنى انه يأثم تاركه بل لا يجوز الصلوة
لا يجوز الصلوة الا به فان قلتم بوجوب النية والترتيب بمعنى
انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة
التي هي الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة جعل في الصلوة واجبات
ولم يجعل ذلك في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام
احكام هذه الشريعة الغراء التي اصلها ثابت وفرعها في السماء

فصل في بيان الضرورة وهي اربعة انواع الاول ما هو في حكم
المنطوق في مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث
يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب اذا بيّنا
تعيّن الباقي لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب
رب المال استحسانا قوله للشركة في صدر الكلام اما اذا بين نصيب
الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب
انما يستحق بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح
نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح
للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس واما وجه
الاستحسان فمذكور في المتن والثاني ما يثبت بدلالة
حال

قوله للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال رب المال لك نصف الربح فكانه قال ولي ما بقي فيكون في حكم المنطوق تلويح

حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل
على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة
عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور روي ان عمر رضه حكم فيمن
شرى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق
ورد قيمة الولد والعقر وكان ذلك بمحضر من علي رضه واستشير
في الصحابة رضه ولم يرد احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت
واجبة لما حل الاعراض عنه بعدما رفعت اليه قضية طلب
القضاء بها للمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا
لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول جعل بيانا اي جعل اقرارا
بالمال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة
عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعي لانه لا يظن
بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع
وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف فلا يكون كاذبة
الا ان يكون المدعي محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا
ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع
ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس وكذا
سكوت الشفيع جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما
فان امتنع المشتري عن التصرف تضرر وذلك ضررا
وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر
المشتري ايضا والرابع ما ثبت لضرورة الكلام
كقوله علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة
يكون الآخر بيانا للاول وعند الشافعي المائة مجملة
عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا انه

قوله وعند الشافعي المائة مجملة يعني ان العطف الدرهم عليها تفسير لها لانه بمعنى العطف على المائة وبمعنى التفسير على الاتحاد تلويح

قوله ايضا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد ومفسر مثل مائة وثلثة اثواب صح ان ذكره يستهجن في الروية ويعد تكرارا وصورة غير العدد ايضا يحمل على ذلك اي على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لما يشبه العدد وكذلك في له على مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسا ... في مثل له على مائة وثلثة دراهم ... وهو تفسير المائة بالعبد او الثوب ... في الذمة ... للتحقيق ... لان المفسر

ثم ان حذف المعطوف عليه متعارف في العدد كمحققة

نحو بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك

فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان

في الذمة فعوضه فيحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه

فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة

اثواب فان الآخر بيان للمائة بالاتفاق وان كان بعد المائة

شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز يجعله

بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين

فاذا قيل له على مائة ودرهم فلنا ان المائة من الدراهم قياسا

على قوله مائة وثلثة اثواب اما اذا ذكر بعد المائة شيء مما هو غير مقدر

كالعبد والثوب كقوله مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعله بيانا

الركن الثالث في الاجماع

وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم

في عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي

وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام

اما دينية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع

الاتفاق على مثل هذا او لم يقع فيها سواء حتى ان انكره احد

لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا

اما الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية او غير شرعية

والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه

ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس بشرعي فاورائه

اما بالحس او العقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك

الامر امرا حسيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون

من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يشترط

ولا يشترط فيه الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان

امرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة واشراط الساعة مثلا

فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات

كالنبي صلى الله عليه وسلم فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع

على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب

لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب

فيرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان

امرا يدرك بالعقل فالعقل مفيد اليقين فالدليل هو العقل

لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع

لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيده قطعية والبحث هنا في امور

الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك

اما بالتكلم منه او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به

ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل

وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضه شاور

الصحابة في مال فضل عنده وعلي رضي الله عنه ساكت

حتى سأله وروى حديثا في قسمة الفضل فاشار وعمر رضه

الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة رضه بتأخير القسمة

والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضه ساكت حتى سأله

فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا

فعمل عمر رضه بذلك فلم يكن سكوته دليل الموافقة حتى سأله

وجوز علي رضي الله عنه السكوت مع ان الحق عنده خلافهم

وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم

وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال ارى

والبحث ههنا في امور ركنه واهليه وشرطه وحكمه وسببه اي السند [illegible]

قوله ضرب امراة بجناية روي ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رض انها يدخل عليها الرجال فانتهض اليها ليعنفها فاملصت من هيبته اي ازلقت الجنين واسقطت تلويح

اي عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما روي ان عمر رض
ضرب امراة بجناية فاسقطت الجنين ميتا والصحابة
فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت
الا الخير وعلي رض ساكت فلما سأله قال اري عليك
الغرة ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رض ما منعك
ان تخبر عمر رض بقولك في العول فقال درته ذكر الامام سراج الدين
في شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة
باطل عند ابن عباس رض وهو يدخل النقص على البنات
وبنات الابن والاخوات لاب وام ولاب ومثاله
زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسألة
من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس رض للزوج
النصف ثلاثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي
وهذه اول مسألة وقعت في نوبة عمر رض فاشار
العباس الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد
وكان ابن عباس رض صبيا فلما بلغ خالف وقال اترى ان
الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال
نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر
قال كنت صبيا وكان عمر رض رجلا مهيبا فهبته
وقد يكون للتامل وغيره اي يكون السكوت للتامل وغيره
من الاسباب المانعة لاظهاره ولنا ان شرط التكلم
مع الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم
سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة
لا يسامحون بذلك واما سكوت علي رض فيمكن حمله على انه

وقد يكون سكوت المجتهد للتامل وغيره كاعتقاد حقية كل
مجتهد او لكون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا
واوفر علما او استغراب الخلاف حتى لو حضر
مجتهد من الحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق
مذهبه وسكت الاخر لم يكن اجماعا ولا يجعل سكوتهم
على اي حال لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي
مدة التامل يدفع احتمال السكوت للتامل ولا يدفع
احتمال كونه لتصويب المجتهدين واستقرار
الخلاف ونحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع
يسمى اجماع السكوتي لا يكفر جاحده
وان كان من حجج الادلة القطعية
بمنزلة العام المخصوص
تلويح

فيمكن حمله على ما افتوا به من امساك المال اي من مال فضل
عنده وعدم الغرم عليه اي في مسألة الاسقاط كان حسنا
الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال
ورعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم اي
تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ فالسكوت
بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى اخر المجلس تعظيما
للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة
بينهم في مسألة العول اشهر من ان يخفى على عمر رض وكان عمر
الين للحق وان صح يحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة
معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه
وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس لسكوته
عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رض
انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه
ولما شرطنا مضي مدة التامل لم يرد الشبهة التي ذكرت
وهي ان السكوت قد يكون للتامل واذا اختلف الصحابة
في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما
واما في غير الصحابي فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم
خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان يطرح بهم الجهل
ونظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها
فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع
الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به
احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال
للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد

قوله وقال بعض المتاخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق القولان عليه فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين يخالف ما عليه المفصل فيكون ... لم يقل به احد فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول والا لما جاز الحكم في واقعة متعددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بعدم التفصيل لما جاز القول به فان قيل نفي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهو تخطئة الامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه انتهى

واختلفوا في علة الربوا فعند اصحابه العلة هو القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم مع الادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة واجب فشمول العدم او شمول الوجوب قول ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند الشافعي المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود وشمول العدم لم يقل به احد وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورة من الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب العدة الابعد او لان الواجب وضع الحمل فعند التسمية اجماع كانه متفق على الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه ومثال الثاني الامثلة الاخر فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب وليس مخالفة الاجماع ولو كان هذا امرودودا

... الزوج والزوجة مع الابوين لكن ... انه لا يشبه الثمر المجمع عليه لما في ذلك مخالفة البعض وهذا احداث ... الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين ... ان لا ... بالعيوب ... القول بالعدم ... في مسئلة الاجماع ... يلزم

قوله السبب الجنس هو الجذام والبرص والجنون ... والرتق والقرن في الزوجة

قوله القول بالعدم اي عدم غسل الاعضاء ... وشمول العدم ان لا ينقض ...

فقطعا ظهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد وتحلو في مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلان الخوارج القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا او لم يتبع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس في العلية تلويح

اما عند ابن مسعود رض واضح وعند غيره فلم يقل احد بعدم ... لان الجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود رض وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل ...

يزعم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود الحامل المتوفى زوجها عدتها بوضع الحمل فابو حنيفة وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند ابن مسعود رض فلثبوت الحجب واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات والطالبة على الوجه الذي نقلته عن بعض المتاخرين ليس بصحيح بل الحق في ذلك والله اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخ اما ان يكون ثابتا او لا فان كان ثابتا يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقيقة الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قال الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدم مطلقا وهو منتف عند الشافعي رحمه الله اما اذا لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير معقول لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه

١٤٥

كان حرووا والطعم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة ولهذه كما في مسئلة العدة وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين ففي مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين احد القولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فالقول بثلث الكل في احدهما دون الاخر مخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسئلة الخارج من غير السبيلين من احدى العبارتين ولهذه اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الجد المذكور مبطل للاجماع فلئن سلمنا انه في بعض صور يلزم فيها بطلان الاجماع عن صور لا يلزم ذلك ولا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا مشتركان في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك تقول الحنفية انما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين مشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد هو حكم شرعي واما مسئلة الربوا علته العدد مع الجنس والطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بالاعتبار ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا

بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع وذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي فالقول بان لا شيء من التطهير واجب خلاف للاجماع اما القول بان كل واحد ليس بواجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فيقول الوجوب مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا كما اذا اخبرت امراة ان زوجها الغايب مات فتزوجت وولدت ولدا فجاء الزوج الاول فعندنا نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي من الاخير فثبوته من كليهما وعدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثاني فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما موافق لقول الحنفية في مسئلة المس ولقول الشافعي في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما تقدم الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس

١٤٦

قول ابي حنيفة وعكسه قول الشافعي فهما اشتركا في امر
واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فعدم الدليل
يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان
قال من احتجم ومس المراة لا تجوز صلوته بالاجماع اما عندنا
فللاحتجام واما عنده فللمس فالذي يخطر ببالي انه
ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم
عندنا انها لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي انها
لا تجوز للمس وكل من الحكمين ينفصل عن الاخر لتعلق
احدهما بالاخر فيمكن ان ابا حنيفة يكون مخطيا في الخارج
مصيبا في المس والشافعي يكون مخطيا في المس مصيبا
في الخارج اوليس من ضرورة كونه مخطيا في احدهما
ان يكون مخطيا في الاخر واما ان يكون الثابت عند البعض
الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين
ويسمى هذا عدم القائل بالفصل واما الاجماع المركب
فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة
مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت
شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان يبطل ان شمول
الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد
شرعي مجتهد فيه فالافتراق باطل لا للاجماع نظيره
انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على الذي عندنا
وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول
بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول
الوجود وشمول العدم تشتركان في حكم شرعي وهو وجوب

المساواة

قوله واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما
تلويح

وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم
الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج
مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج
والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم تعهد
حكما شرعيا وكذا في العيوب الخمسة المساواة بينها لم تعهد
حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود
في احدهما مع العدم في الاخر وعند البعض الوجود فيهما
او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة
عند الشافعي وجوازهما عند ابي حنيفة فجواز النفل متفق عليه
فالقول بعدم جوازهما او بجواز الفرض دون النفل خلاف
الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد
الملك عند ابي حنيفة دون الاول وعند الشافعي كل منهما لا يفيد
الملك فالملاقيح متفق عليهما فالقول بافادتهما الملك
او افادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا
غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثاني ففي اهلية
من ينعقد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق
ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة
فصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامة
على الاطلاق وسقطت عدالته بالتعصب او السفه
وكذا المجون اعلم ان البدعة لا تخرج عن احد الامرين اما التعصب
واما السفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده
ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن
وافر العقل كان سفيها او السفه خفة واضطراب

قوله وليس هو اي صاحب البدعة التي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال الامام السرخسي صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فيقبل الا فيما يتعصب فيه واما في سواه فيعتد به والاصح انه ان كان ممن يظهر الهوى فلا يقبل قوله اصلا فالحكم كما ذكره تلويح

قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب

انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا بعده وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم
وعند الشرط ينعقد الاجماع لكن لا يكون حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع

١٤٦

بجمله على قبل مخالف للعقل لقلة التامل واما المجنون والمعتوه وعلم
المبالات فالمعتبر الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل
واما عامة الناس فيما لا يحتاج الى الراي كنقل القران
وامهات الشرايع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما
وفيما يحتاج لا عبرة بهم ٭ اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع
يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا
للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد
قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم
ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد فنقل القران وامهات
الشرايع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف
واحد وذلك المخالف او مخالف في عهد ان لا يكفر
بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي
بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع
حتى لا يكفر جاحد الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام
مخالفة حتى لو خالف لقد يكفر ٭ وبعض الناس خصصوا
الاجماع بالصحابة رض لانهم الاصول في امور الدين والبعض
بعترة الرسول صلى الله عليه وسلم لطهارتهم عن الرجس
والبعض لاهل المدينة لقوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة
طيبة تنفي خبثها وان الخطا خبث ٭ الا ان هذه
الامور زايدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب
الاختصاص بشي مما هذا وعند البعض لا يشترط
اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه الصلوة والسلام
عليكم بالسواد الاعظم وعند نا يشترط لان الحجة اجماع الامة

فما بقي

فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان الصحة مع
المخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم
عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة ٭ والمراد بالامة
المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة
الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم
اجمعين دون اهل البدع ٭ واما الثالث في شروطه
انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي رح
يشترط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا
انه تحقق الاجماع فلا يعتبر بعده رجوع البعض حتى لو رجع
لا يعتبر عندنا ٭ شرط البعض كونه في مسئلة
غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم
مانعا من الاجماع المتاخر لانه وذلك المخالف انما يعتبر
خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح هذا
الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه
لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان
دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم
التضليل الذي ذكره اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر
الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون
بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل بل يكون الدليل مقرونا
بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الحق عنده
فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نم لزومه
لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل
مقرونا بشرائطه لا يكون احد منهم ضالا لا ولا مخطيا بالنظر

قوله
لكنه لم يبق اي دليل المتقدم ... بالاجماع ... الاجتهاد ... المتقدمين ... على القول ... والمراد ... المقلد ...

قوله
فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا ... على تحقيق البحث عن ... المتاخر ... وعليه عامة اهل الحديث والشافعي ... عن محمد انه لا يكون مانعا ... بالمنع وذلك ... بين الصحابة فاجمع التابعون على ... فلو قضى به قاض ... وقيل ... بالاجماع ... رح

الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل
المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى
وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل في
معرض [illegible] فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل
وان اراد المعنى الثاني فلا نم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر
الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه
اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم
ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق
عند الله تعالى واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل
بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا
في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع
وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع والى علم الله فخطئ صاحبه
واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده
لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد
متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد
والا لم يكن لضمه الى المشاقة فائدة. اول الآية ومن
يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا اي نجعله واليا لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال
انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين
في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب
الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه
الى المشاقة فائدة وكان الكلام ح ركيكا كما لو قال

ومن يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل
المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل
واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب
اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون
عين ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم لانه ان كان كذلك
فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم ويكون
المعطوف اي الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة
ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل
فيها ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم اذ لو كان كذلك كان
ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم غير سبيل المؤمنين مجموعا
مركبا مما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم ومن غيره فتعين الغير
بكونه واجب الاتباع فان اشترط لكونه واجب الاتباع
اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم
الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فان قيل ان كان
سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم
ومن غيره مما اتى النبي صلى الله عليه وسلم يكون غير سبيل
المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون
غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه
انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة
دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم
مع انه يملك افراد العشرة واعلم ان هذا الاستدلال
على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به
النبي صلى الله عليه وسلم عين سبيل المؤمنين مع انه

على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع تلويح

قوله وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل والخطاء وانها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع والشاهد الصادق حقيقة المخبر الصدق واللفظ مطلق ... فيجب ان يعتبر قول الامة حقا وصدقا ... لتكونوا شهداء على الناس ...

... التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى قد ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبدا ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة العقلية والنطقية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدا جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوية ...

ما يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاققة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين وهذه المغايرة كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله في الوجود الخارجي لقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم. وقوله تعالى كنتم خير امة الاية والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا اجمعوا على ان الامر الشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا نهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة. وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة وفيه قال اوسطهم وكل الفضائل محصورة في التوسط بين الافراط والتفريط. فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطها ان تنتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا تجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدإ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة وهي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة

... ينشأ عن ... واستيفاء اللذات وافراطها الخلاعة والفجور ... وتفريطها الجمود اي السكوت عن طلب اللذات ... بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا ... فالاوساط فضائل والاطراف رذائل ... حصلت من اجتماعها ... العدالة فبهذا الاعتبار عبرت بالوساطة ... في النفس البهيمية ... الذي هو حركة النفس ...

بين الخلاعة والجمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يحمد فيهما التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب الروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح بل تنقاد ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فبهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر ما سنح لخاطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون قضايا المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطئهم على الكذب مما يحيله العقل او لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم بحكم العقل به انهم لم يتوقف

على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهة او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في نفس الامر الا انه خطا فوقوع الخطا بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبيا والحكما والعلما وغيرهم من الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاقي لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح في البديهيات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل كما مر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهد من الرسوم والعادات قلت كلامنا في ان يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله تعالى فلا يرد ذلك على ان الانبيا عليهم السلام واهل الحق لم يخافوا ان يتبعهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا انه يجب بعضه وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها وانما قلنا انه يجب عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد صلى الله عليه وسلم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك انه الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم تعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح

وبقيت

وايضا قوله تعالى فلولا نفر الاية لقائل ان يقول لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقها حجة على غيرهم والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته والحاصل وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه مبنية على الحكم في ذلك العصر لا مجتهد فيه

وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فان اتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح واخبروا اقوامهم به يجب قبوله فان اتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولو الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السوال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سالوهم واتفقوا على الجواب يجب العمل والا لم يكن في السوال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا ما بعده لما مر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقويها

يكون

رشاحة

على قوله وايضا وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم [illegible] ... الا في الخطا ... الضلال والذنب ... ان الانبيا ... الضلال ... تعالى ... العلماء قطعا ولا دلالة ... الا ... الاجماع في العلماء في عصر تموع ... على شي جميع المجتهدين في عصر

وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الاية الواو للقسم ونعني بتنكير النفس التكثير وقيل المراد نفس آدم ومعنى الهامها الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكن من الاتيان بهما ومعنى تسويتها ايجادها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها تنقيصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى انه تعالى يلقي كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بنفس المذكاة فكيف يجمع المجتهدين من امة محمد عليهم السلام في عصر والتحقيق غير المعصوم نفسه قد ... الفهم بانها ليست قطعية لا انه يدل على كون الاجماع حجة ... ولا دلالة له فيه على المطلوب حجة ... والحاق بعض الوجوه بالكتاب ... ولا يوجد

قد اتضح من ذكرنا ما يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرقة بالعلم والعمل وانما العلماء اذا اتفقوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بانهم قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلام الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء الى غير المجتهدين الكثيرون بحيث لا يمكن تواطئهم على الكذب فذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا اجماع لدور فبقي الدليل الذي هو الوحي فصار كانه كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية فاذا قالوا بهذا القول كان الدليل على انه حجة وجيا متواترا على ان الاجماع الذي ندعي انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله صلى الله عليه وسلم يد الله على الجماعة وقوله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة قدر شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم فالغرض بهذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقيني والله اعلم ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يروا فيه

فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع ولقد منهم اجماع مختلف ايضا واما الخامس ففي السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي فلما كون الاجماع لغوا حجة ليس من قبيل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة

الركن الرابع في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لعدم بقائه في الاصل بل يشعر ببقائه في الاصل في وضعها اللغوي الا ترى ان تعدية الفعل هي ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد ههنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا فلا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن الا وان الحكم متحدا من حيث النوع واما الاختلاف فيكون باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكم القياس ثم ان العلة في الاصل تثبت الحكم في الفرع وذكر فخر الاسلام ان العلة ركن القياس

والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تعريف الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس
قلت ليس هذا تعريف الاصل والفرع بل تنبيه بما هو المراد فان المراد بالاصل المحل الذي نسميه مقيسا عليه لا الحكم
ودليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل
هو البر والفرع الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتني عليه
غيره والفرع ما يبتني على غيره في الحكم لانا نقول يخرج عن التعريف والمعدوم ليس بشيء الا ان يقول لفظة ما عبارة
عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في البناء لوح

والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء
فالمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم
بالعلة ثم التعدية اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل
هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية
نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى
حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون
هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية
واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس
والعلة لابد ان تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم
في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة
ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم
هذا لا انه مثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا
بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا كما ذكرنا من اثبات الحكم
فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان المثبت
للحكم هو الله تعالى وهذا معنى قولنا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت
واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا
وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا
لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس
انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا
رطب ولا يابس الا في كتاب مبين المراد بالكتاب
اللوح المحفوظ فلا يتمسك لهم حينئذ وان كان المراد
القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تبيانا لكل شيء

واصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات
والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا
واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود والاصفهاني ثم اختلف القائلون
بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لتكليف الوقايع على الاحكام اذ النصوص لا تفي بالحوادث الغير المتناهية
وخواصه … اجناس الاحكام وكليا … متناهية لجواز التنصيص عليها بالعمومات وخصوص الجمهور على انه جائز
ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل
او قيل بالسمع وقيل بالبعض ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بالكتاب والسنة
المشهورة وبالاجماع لوح

وقوله صلى الله عليه وسلم فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا
واضلوا لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بني اسرائيل
مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا اه
ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما اي دعينا الى العمل بالاصل
وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة
الاية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما
بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع
وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة
وتصرف الضمير يرجع الى الاثبات المذكورة في حقه تعالى
ولانه طاعة الله اي الحكم الشرعي طاعة الله والمراد بالحكم هنا
المحكوم به ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل
اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل
للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيمة المتلفات
ونحوها فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي
تدرك بالحس او العقل فيصح بخلاف امر الحرب جواب
عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس
والعمل بالرأي اتفاقا فيصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس
فاجاب بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اي يدرك
بالحس او العقل اما بالسفر او بمحاذات الكواكب ونحوها
والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية اعلم ان النص
المتمسك به للقياسيين هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي

قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشي الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الاية للاتعاظ فتدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشي بالتامل على ما يشهد به استعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر ما لدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع [illegible] بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر فس العورة بالحنطة فقلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به ايماء التعليل لدلالته على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي

الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الاية وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب اي انه يتمسك لهذا على صحة العمل بالراي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشي الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشي الى نظيره اي الحكم على الشي بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشي الى نظيره فالان نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب ايضا اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم

ما نعتهم

وفيه نظر لان التعليل صريح كالشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية الكلية عامة بل في الغالب ان يكون لها دخل في ذلك وهو الاول على ان كل من علم وجوب السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الامام والعلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق ان تكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الاية ولو سلم فقد خص منه ما لا يشتمل فيه شرائط القياس وما يعارضه ايضا فيه وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب يحتمل الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت به وجوب العمل لكل مجتهد فكل ما هو صحيح في كل ناظر وجوابه ان اعتبروا اي معناه افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والاصح التمسك بما يشبه من التخصيص تلويح

قوله ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتعقيب بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يعتبر مفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز ذهب المصنف الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة لما ان اخذ الربا جائز والعقد فيه ولهذا قلت معنى كون الامر للايجاب ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا الاحتراز عن الربا بوصف العقد فكيف يجعل واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا في بيعها المماثلة واذا عقدتم الربا [illegible] فالامر ينصرف الى رعاية الصفة تلويح

ما نعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا اجعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون حينئذ هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية يثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا نظيره اي نظير القياس وانما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار [illegible] في القياس وكيفية استنباط العلة قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح نصرف الى قوله مثلا بمثل

قوله وايضا حديث معاذ رضه فانه مشهور ثبت به الاصول اي قلت الاجتهاد وقد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدالة اي الحكم كما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير احتياجها الى الاجتهاد كقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية حتى القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة ما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتني على غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص فعلى ان ما حكي عنه او لعدة حكمي علي الجماعة تلويح

اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون هذا الحال شرطا و والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال والفضل ربوا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما تثبت صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث معاذ عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيي فقال صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو قبله عنه صلى الله عليه وسلم في الفورثين السنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم ارأيت لو كان على ابيك دين وقد قبله الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا لمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص لكونه النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان وانا قوله ولا رطب

ولا يابس

قوله وقد روينا في الفوائد السنة احاديث تدل على انه عم كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار احاد الا ان جملتها بلغت حد التواتر وهي انه عم كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وفي ذلك كانت اخبار الاحاد جملتها بلغت حد التواتر وهي انه عم كان يعمل بالقياس وربما يحمل بالتمثيل وقد الاستدلال انه عم كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الالحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب ان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس لجواز ان تكون معرفة الحكم والعلة معا فائدتها الوقوع في التنصيص او دخل في العقول ولا يلزم ان يكون لصحة القياس تلويح

قوله وعمل الصحابة انه اشارة الى انه دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن حكم قاطع على كونه حجة وان لم يعلم بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثهم فيه وترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصها تلويح

ولا يابس الا في كتاب مبين فكل شيء يكون في الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار معناه ولاخراج الدرر المكنونة عن بحار محتواه وجهلوا ان للقران ظهرا وبطنا وان لكل احد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الاستار عن جمال معاني التنزيل وانكاره صلى الله عليه وسلم لقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل اي الاستصحاب عمل بلا دليل لان دليل وجود الشيء وعدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقل لا اجد ليس اجرائه اي بالعمل بالاصل بل هو احتجاج بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي صلى الله عليه وسلم يكون حلالا لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص والظن خلاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثبات ما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا عمل به

قوله لان وجود الشيء اه وفيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت ونهر من الزئبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على [illegible] في مقام الشرط او الصفة تلويح

اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل
للعقل فيه وفقنا فصل شرطه اي شرط القياس اعلم ان للقياس
اربعة شرائط اولها ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه
مخصوصا به اي بالاصل بنص كشهادة خزيمة والاحكام المختصة
بالنبي صلى الله عليه وسلم كتحليل تسع نسوة له والثاني ان لا يكون
اي حكم الاصل معدولا به عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو
اما بان لا يدركه العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى
عن سننه كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم اي العدول
عن القياس باحد الامرين اما ان لا يدرك العقل حكم الاصل اي لا يدرك
علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن
سنن القياس اي عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة
كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر
من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح
القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا
وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه
اي التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض
وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اي المنافع
لا شك في استحالة بقائها والقياس يقتضي عدم تقوم كل
ما لا يبقى واذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس
لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة
وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث
وهو مقيد بقيود كثيرة وهي كونه ثابتا باحد الاصول
اي الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع هو نظيره

متعلق بالمعدى هو نظيره اي الفرع يكون نظيرا للاصل ولا نص
فيه اي في الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى او عدمه
لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله
حكما شرعيا اي لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة
والمجاز انه في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل
ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى
انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة
على الدن لقرارها فيه فرعاية المعنى لاولويته وضع هذا اللفظ
لهذا المعنى من بين سائر الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص
لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق
مجازا فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة
وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرف ولذا الزنا
للواطة ولا يقال الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار
كالمسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو
المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها
لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ولذا التعليل للربوا
بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي
في الاصل مقيدة بعدم التساوي حتى لو روعي التساوي
لا يبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح
ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لان التساوي
في الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بكيلية والتساوي
بالعد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخطاء على النسيان
في عدم الافطار هذا تفريع على قوله الى فرع هو نظيره لانه

[illegible]

ليس بظهر لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح

ان كان في الفرع نص هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه

لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا

يبطل القياس يرجع قوله ان كان وفي قوله لا حاجة اليه وفي

يبطل يرجع الى القياس وان لا تغير اي القياس حكم النص هذا

هو الشرط الرابع فلم يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة

قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام

عشرة مساكين ولذا لم يشترط الايمان في كفارة اليمين قياسا

على كفارة القتل لانه يخالف اطلاق النص ولذا السلم

الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله صلى الله عليه وسلم

الى اجل معلوم وايضا لم نعده اي الشافعي رحمه الله كما هو في

فصدا بيانا ان في قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادا

احدهما انه تغيير للنص والثاني انه الحكم لم يتعد كما في المقيس عليه

بل غير بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلانه هذا

اذ في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه لكونه تمكينه

لتحصيله فيه وهنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله

صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء

فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام

فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بان

اي قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس اي الكيل تغيير

مغير للنص وكذا في دفع القيم في الزكوة اي غيرتم النص

النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السائمة

شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة

[illegible]

وفي صرفها الى صنف واحد اي غيرتم النص الدال على صرفها

الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات

للفقراء والمساكين الآية بالتعليل بالحاجة اي قلتم ان العلة

وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل الكمل

لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي

تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة

وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيرها

وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع

الحاجة فيجوز الصرف الى صنف ولعله يوجد فيه الحاجة

فالتعليل بالحاجة في الصورتين تغيير لحكم النص وفي جواز

غير لفظ تكبيرة الافتتاح اي غيرتم النص وهو قوله تعالى

وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ

كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة الخبث بغير الماء اي

اي غيرتم النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم الماء طهور

وقوله حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء قلنا المراد التسوية

بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية

في قوله صلى الله عليه وسلم الا سواء بسواء والتسوية

المعتبرة شرعا في المعقود عليه التسوية بالكيل وهي لا تتصور

الا في الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كقوله تعالى لا تقتل

حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه

ان يقتل بالسكين الا بالسكين فما لا يقتل بالسكين

كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي وان كان

تغييرا اذ لو كان الاصل واجبا لصية وليس كذلك

[illegible]

تتمة

والمقصود ولهذا وهو صلاحيته صرف الشاة وغيرها قال قلت لما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحيتها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا نسلم جواز الاستبدال الا بسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا الابطال على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف الشاة يصرفها فانه هنا لما امر بصرفها الى الفقير وهذا التنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة وكل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستدلال انما يجوز بما تندفع به دفع الحاجة

حتى لو اسكن الفقير داره مدة سنة الزكوة لم يجزه والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقراء ثانيا من الشاة فلا يثبت كلا الامرين بالنص ومن القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وهذا اعتراض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن تخصيص الواجب بما يصلح لايفاء حق الفقير وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء وعلى الاطلاق وو سيلة الى الارزاق الموعودة

وان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم اى انما كان التعليل في دفع القيم تغيير النص او الحكم الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقراء لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد من الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يحتمع ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للاذن بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية غير الشاة لان يكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله في خمس من الابل السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة يكون قيمتها ايضا صالحة بهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص فجمعنا مع التعليل في حكم لكن ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول الامام فخر الاسلام فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار

صح

قوله وذكر الاصناف دفع السؤال لهم جوابهم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير النص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كانت اللام للتمليك وليس كذلك لما عرفت ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما اختار ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف الى الكل او صرف الى البعض لا بمعنى كون الكل مصارف وانه يلتزم التعميم

لو كانت اللام للتمليك يقتضي ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك شخص الى غيره ثم يعرض النص لا يخرج عن ضعف دستين اى بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق الجمعية ... بعد الاستغراق باتيان العبارة تسامح وايضا المطلوب جواز الصرف الى البعض الاصناف وهذا الابتغاء يثبت بكون الفقراء للجمعية او للجنسية فلا مدخل لما ذكر من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكوة ملكا لكل الاجناس المذكورة ولا يدفع الا ما ذكرنا موضح

فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى ابتداء باليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء بيد الفقير قال صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير يصير للفقير فقوله صلوح الصرف اى صلوح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير مصروفا علة غاية للصلوح اى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده وقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلوح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور في ان الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروفة الى الفقير يعني ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع هذه العبارة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصناف لعد المصارف يعني ان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم ح دفع ملك شخص الى شخص اخر وانا قلنا ان اللام ليس للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان حرف اللام اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد الجنس والصنف في هذا

الموضع

على انه ان اريد بهذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء لزم بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جميع منهم ان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا ظاهر بطلانه فلم عدل الى توزيع الجمع قلت لانه لا يمكن ان يدعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد فابطل ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان

واستعمال الماء لازالة النجاسة مع ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة

لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء او المساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس بواجب ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد وللحد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعي واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فمراده ان جنس الصدقات لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى قال العجم وذكر لفظ التكبير في حكم المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء هي صفة الله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى الكبر لكنا نقول قوله وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى لغويا وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى ووصفه وذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد فالحاصل ان المقصود التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله واورد العجم راجع الى مسئلة دفع القيم وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص فجمعهما في سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل

بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله صلى الله عليه وسلم الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله صلى الله عليه وسلم حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات لانه من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة واما يزول الحدث بساير المايعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء لكلف الحدث فان ازالته معقولة ولا تغير ان يزيلها امر غير معقول وقيل لمحمد وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزيل الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجب النية كالتيمم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة

فصل العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المؤثر اي ما يكون والاعلى وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل العلامة في تعريف العلة فلا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة

بل سببه الوصف الحادث لتعلق ان يقول الوصف الحادث علي ما زعمتم ان للخطاب القديم وثابت به يكشف كون ان الشيء
لو هو فعل حادث كالقتل مثلا وحفظه فانه اشار اليه بقوله ان تاثير الخطاب القديم ثم انه حكم بتخريجه علي العلة
وثبوته عقيبها وعلي هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم وبكون معرفا تاثير العلة تاثيرها في تعلق
الخطاب بافعال العباد تلويح

والعلامة ۰ وقيل المؤثرة في الحقيقة ليست بمؤثرة ۰ اعلم ان
البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء
كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة
بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية معرفات
لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا
قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم فان
فان الايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد
من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب
الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب
علي امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله
تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل
والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية
وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها جعل العلل الشرعية
كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات
بلا خلق الله تعالى الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة
لوجوب القصاص عقلا ايضا وكل من جعل العلل العقلية
مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب
ذلك الشيء فيخلق الله تعالى الاحراق عقيب مماسة
النار لا انها مؤثرة بذاتها جعل العلل الشرعية كذلك
بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب
حسب وجود الاحراق عقيب مماسة النار فان
فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة
علي ما عرف في الكلام الا ان تعالى بالنسبة الينا فان الاحكام

قوله وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها
جعل العلل الشرعية كذلك فان قلت
كون الوقت موجبا الوجوب الصلوة
والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يقبله
عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها
ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بذواتها
ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل
العمد العدوان من غير توقف على ايجاب
موجب ولذا لم يكتفوا عندهم
انه علة تلويح

قوله كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه
الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كونه
ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك
انه علم بانه كلما يوجد ذلك الشيء
يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى
لا لحكم العلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء
تلويح

مصنف

تضاف الى الاسباب في حقنا ۰ فانا مبتلون نسبة
الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص
بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر
الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها
مؤثرة ۰ وقيل الباعث لا علي سبيل الايجاب بعض الناس
عرفوا العلة بالباعث اي ما يكون باعثا للشارع
علي شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك الاكرام
باعث علي المجيء والقتل العمد باعث للشارع علي شرع القصاص
صيانة للنفوس وقوله لا علي سبيل الايجاب احتراز
عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب علي الله تعالى
شرع الحكم عندهم علي ما عرف ان الاصلح للعباد واجب
علي الله تعالى عندهم اي المشتمل علي حكمة مقصودة
للشارع في شرعه الحكم والمراد بكونه مشتملا علي الحكمة
ان ترتب الحكم علي هذه العلة محصل للحكمة فان العلة
لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور
اشتماله علي الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع الى العباد
او دفع ضرر اي عن العباد وهذا مبني علي ان افعال الله تعالى
معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا
عليه تعالى خلافا للمعتزلة وما اتفق عن الجمع قول من قال
انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء
الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد
فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا الله واشباه ذلك

قوله ومن انكره التعليل فقد انكر النبوة لان التعليل
لبعثة الانبياء ... ... لازم لهما
وكذا التعليل لاظهار المعجزة علي يد النبي ... ...
بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار الملزوم
لاستلزام الملزوم استلزام اللازم
تلويح

كثيرة في القران وآلة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث ولسلمنا انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى لكان مستكملا به فيكون ناقصا لذاته وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملة لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير صحيح لانا لا نم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولانم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا ولكون العلة هكذا يسمى مناسبة ° اي كونها بحيث يجلب النفع الى العباد او يدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الوصف المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحد المسكرات

والوصف

قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا ويرتب عليه ما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يعلل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من ينكر ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقول ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء بل الا هو مقصود من شرع القصاص فلذا اول المص فقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المص بل على التفسير الذي ذكره الامام في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويلوح اي يظهر ما ذكره الامام ابو زيد بعد المعنى ان المناسب هو الذي لو عرض على العقول ان ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه لتلقته ولا ما عدل عنه الاول لانه انما يصلح للمناظر لا للمناظر او ربما يقول الخصم لم ما لا يتلقاه عقلي بالقبول ملائم مناسب عندي بالنسبة الى وليس الاقناعي بقبول الغير على اهل حق التلقي وعلماء متعالي المراد عامة العقول لو لذا ذكره لمقتضى الجمع يلوح

والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة والوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفوء وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفوء لا الى بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فان حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها من حيث انها تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اي يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها اي وجود الحكمة عنده اي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة دفع الضرر وهو انما يتصور في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا اذا كانت المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب وهيهنا ابحاث الاول الاصل في النصوص

قوله الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم الدليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل ...

عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال صلى الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله صلى الله عليه وسلم دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لهذا اي التعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قولنا ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي نعم النص موجب للحكم بصيغته لكن انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب لقوله من قولنا ان النص موجب بصيغته اي نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي معللة لكن لا بد من دليل يميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اي مما قال الشافعي من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره في حديث الربوا اي قوله صلى الله عليه وسلم يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين فانه نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه لما علما وشرط الشافعي ...

استقارض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل الفرع فتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر لزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه

بجعل ان تكون العلة وصفا لازما كالثمنية بالزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة في الحلي وللربوا عنده وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم جبلة للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا على ما يأتي واسما اي اسم جنس كقوله صلى الله عليه وسلم في المستحاضة انه دم عرق انفجر فهنا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وجليا كقوله صلى الله عليه وسلم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته وسلم اجزأ الحج على الاب ... دين العباد ...

لان صفة الكل لم تعم شيء من الاجزاء لم يكن صفة له ولئن ثبت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والتقدير خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا اولوية لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع مع انه لم يكن له جهة حقيقية وجهة فطاهر وان كانت ينتقل الكلام اليها والى كيفية فيها ويتسلسل والجواب لا نعم لان الوصف علة الا انه اقتضاء الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة لكن الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار والامور التعليل لحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول او معا فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب انه ان اريد العلل الشرعية ليست بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف

ولو سلم فنجوز ان يكون الحكم صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة الدليل من غير فصل بين اللازم والعارض او الجلي والخفي الى غير ذلك

والعلة كونها دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة

وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا الحكم شرعي وانما قال بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر وتركبها كالقتل العمد العدوان والجنس غير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي

ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غيرهما لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كان العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة تجوز عليتها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا اولا واي تجويز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم في الفرع فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على ان الوصف حاصل في الفرع اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابي حنيفة فيها توهما منهم ان الحق ان يتفكر اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل

وانما يجوز التعليل اصحابنا على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امرنا بالاعتبار ... التعليل بغير المنصوصة كان ذلك اذ ما بينا لمية الاحكام لاجل الناس حتى ... على الامتناع حتى يردوا بما نص الشارع ... اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم ... ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ... شرعية الاوعالة وزيادة الاطلاع على حكم الشارع ... الاحكام والاطلاع على حكم الشارع في شرعيتها

وان اريد المسئلة الفقهية فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون الفائدة لوى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وهو تعالى اي دليل الشرع لا يمنع انه يوجب عملا او علما والتعليل بالعاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه قد اصيب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حق التعليل المفيد للظن والحاصل ان التعليل بالقاصرة ليست حجة الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب ... الا اذا كان وسنده الاحكام والا يمنع المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا نزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانا ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعيد لانا غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر ... ورجح عنده ذلك امارات معتبرة في استنباط العلل يصح له الظن ...

ماهي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا تقتصر على مورد النص او مورد الاجماع اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا نعرفه واما هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عندنا وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلية اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدري ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف اما عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص صفتان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمتنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمتنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض علية الوصف المتعدي المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تأثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر

فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر ثبتت عليته
بالنص كقوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها في
عليته ويكون مانعا من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم
الثمنية بالزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا
لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا تدل على كونه
وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا
معنى قولنا ان الثمنية علة للزكوة في المضروب هو ان كون
الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين
الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان
من المال النامي وتأثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف
شرعا فمعنى قولنا الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جهة ان
كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر
جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية

مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع
او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه
فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه
لا يعتق لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم
وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نم ذلك في الاخ
وكقوله ان تزوجت زينب فكذا التعليق فلا يصح
بلا نكاح لو قال زينب التي اتزوجها طالق لا يمنع
وجود التعليق في الاصل او ثبت الحكم في الاصل لا يجمع
مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد
انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اي مكاتب

ادا او بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل ولا يوجد في الفرع فان قلت هذا السؤال من قبيل التعليل
بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف
يجعل علة قلت معنى هذا الكلام انه لا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق فالقائل يحتج بوصف
ليست صلاحيته للتعليل بالمصاحبة وح لا اشكال تلويح

اي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل الكتابة وله وارث
غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه
عبدا مسئلة ولا يجوز بوصف يقع به الفرق كقوله في
مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض
البدل فنقول اذا بعض البدل عوض مانع التالث
يعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله تعالى
كيلا يكون دولة اي تعالى صار الفيء دولة بينهم يتداولونه
بان يكون مرة وحرة لذلك وقوله لدلوك الشمس وقولك
فعلت كذا من الله وغيرها من الفاظ التعليل او ايماء
بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء في اينما كان نحو
السارق والسارقة فاقطعوا وقوله صلى الله عليه وسلم
لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا
صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فهي كاللام
فمعناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز
فرجم او يترتب على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا
نحو واقعت اهلي في نهار رمضان فقال صلى الله عليه
وسلم اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد
نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح او كلمة ان
او اذا وقعت بعد الجملتين تكون للتعليل الاولى بالثانية
كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء
ونظائره كثيرة فاما ان يعتبر ان في مثل هذا الكلام
للتعليل او يكون بتقديره لان والحذف غير الهاء
ونحو ارايت لو كان على ابيك دين الحديث

قوله واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتكلمون كلهم يسلك لا يدعون ان ما يدل على العلية قطعا حتى يمنعوا ان يكون ما العلة بل ما وجد في كلامهم من يدعون فيه الظن فظهور العلية وقعا للاستبعاد والقاية والاستثناء وغيرها سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس بجاتر اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النصوص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث وللفارس سهمان المقصود لمقصود لهم بيان وجه دلالة النص على العلية سواء كان المخرج بها القياس او لم يكن فيمنع

او بتفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب الفروسية وضدها فقط مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فيعم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع عن الارث مع سابقة الارث يشعر ان علة المنع القتل او تفريق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم في اختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم ان في هذه المواضع انه يسلم العلية انما قال يسلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلم نحو وقعت اعرابي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون شيئا يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلة لا تخرج بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت ثبت الحكم نصا لا قياسا ولذا في زنى ماعز ونحوه فاستخرجه وايضا التعقيب يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت اعرابي ولم يدل على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم والخصوصية العائدة والاستثناء لا يدل على العلية

وما منها

ومنها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال ومنها المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية والظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة فالمرسل لا يقبل اتفاقا كلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الا ان هذا متعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وانه موافق تعليل الرسول صلى الله عليه وسلم لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطوف فالعلتان وان اختلفا لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة انه قليل يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع ولذا احمل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي اي الخلوة مقام المدعو اليه في الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة

١٦٥

قوله والملائم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي به الضرورة واعتبر المعنى بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف حقيقيا مطلق الضرورة من ضرورة حفظ النفس ونحوه فالاولى ان يقال الحاجة فانه الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير الموضع النجس الى الحاجة بالنكاح ونجاسة سؤر الهرة فان مانع يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير المعضو كالصغر عن تطهير الموضع فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس للقضاء والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور تلويح

مع الجماع فان فيه اقامة الداعي اي الخلوة مقام المدعو اليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون واذا وجد الملائم صح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملائم كاهلية الشهادة والمؤثر كالعدالة في انه يجب العمل وعند الشافعي يصح العمل بمجرد الملائمة وعند بعض الشافعية يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة اي الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا يسمى المصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي رحمه الله اي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار بأسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونحن نعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس

او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لا يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا مخصوصة بشخص ... عند قطع لا تجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا تجوز لان المصلحة جزئية فالملائم

تخلص

فالملائم كتعليل الصغير المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص ... والغريب كما لو عارضنا بنقيض مقصوده الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه وهذا كوجه مناسبة اذ في ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة وهي نهيه من الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق اصلح كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما يشهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما يشهد ببطلانه كتعين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له لا باعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر

تخلص اكثر المؤمنين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وهي من المصالح الخمسة وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية لا نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لانه لا يهلك على تقدير ترك الطرح الا جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والمؤثر عندنا ان ثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس ههنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله صلى الله عليه وسلم ارأيت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس وهو عدم دخول شيء اعتبر في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة

ولذا ان الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القائسين وقصر القاضي ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة
عرف بها انه قبيل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة
اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهذا الذي نسميه في غير الاصل وهو المقطوع به الذي ربما نقربه
منكر والقياس او لا فرق الا تعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه
وهذا الذي نسميه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثيره الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي نسميناه
بالمناسب الغريب ثم مراتب عموما وخصوصا من اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم
على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمحصل اخذ من كلامهم تفسير للمؤثر وتقييد الجنس بالقريب
لتمييز الملائم على ما سبق واورد بدل العين

وكطهارة سور الهرة نظرا اعتبار الجنس في الجنس فان جنس
الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف وقد يتركب بعض
الاربعة مع بعض فيترجح كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا
في جنس الولاية وجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية
ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه الباقي والمركب بنقسم
بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة
واربعة منها من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا يخفى
ان المركب من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين
ثم ما لا يكون مركبا وقد يسمي البعض اول الاربعة غريبا والثلثة
ملائمة ثم لا بد من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه ويسمي شهادة الاصل وهي اعم من اولى
الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع
الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه
كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد
للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن
لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع
الحكم وبينها وبين اخيري الاربعة عموم وخصوص من وجه
اي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخيري الاربعة
وقد يوجد واحد من اخيري الاربعة بدون شهادة الاصل
وقد يوجدان معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة
ويسمي عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو
قياس ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير

النوع كسلو نسوهم اي المراد به الوصف
والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص
بالخمر والحرمة المخصوصة بها فتوهم ان الخصوصية
مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف
الذي يجعل علة اي مطلق الوصف وكذا المراد
بالحكم المطلوب بالقياس اي مطلق الحكم لا جميع
الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع
لمطلق الوصف والحكم فلا يعني نوع من علة
السكر للحرمة وعليه الخروج للتحقيق
فاضافة النوع الى الوصف والحكم من البيان
اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب
فهو نوع المطلق الوصف والحكم وقد يعني الاضافة
الى الوصف المخصوص الحكم المطلوب احترازا
عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير
عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف
والحكم فهي على الظاهر على ان المراد بهما الوصف
المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع
والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف
والحكم مثله

لا يكون حجة عندنا ويسمي غريبا ايضا اعلم ان التعليل
باولى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا
ايضا واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس
وعند البعض لا وتسمي تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف
في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد يوجد بدون الاوليين
لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير
لا تقبل عندنا وتسمي غريبا اي الوصف الذي يوجد
في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير تسمي غريبا
والغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذي
اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي
وجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان
ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا وانما اعتبرنا
التاثير لانه اي القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس
اعتبار الشرع وهو انما يكون في القياس بوصف اعتبره
الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة ليست الا
مؤثرة كقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين وقوله
في المستحاضة انه دم عرق انفجر والانفجار الدم من العرق
وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه
حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف
وكقوله ارايت لو تمضمضت الحديث وغيرها من اقيسة
الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم وعلى هذا
قلنا مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان لوصف المسح
مؤثرا في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله

وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة اي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به

ركن فيسن تثليثه كما في ساير الاركان فغير معقول وكذا
جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم
رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تاثيره اي تاثير التعين في
الوديعة والمغصوب واجب ولا يجب عليه رد غير هذا وما كان
هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة
فان ردهما مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي
النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف
الى النفل لتعينه ففي رمضان ينصرف الى صوم رمضان لتعينه
لان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا
بالتقسيم اي على العلية في العينات وهو ان يقول العلة اما
اما هذا او هذا او الاخيران باطلان فتعين الاول
فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان ثبت
عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي ذكرنا فيها
بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية
الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص بتعليل
كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا
اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط وهو ان يبين
عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق
هو الوصف الذي يوجد فيهما وعليها وما لم يعرضوا
فهذا صحيح فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص
او الاجماع او المناسبة والدوران وهو باطل عندنا
فقسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف وزاد
بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الكل

قال ابن الحاجب ... المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي ما علق الشارع الحكم به

الا في حال وجود الوصف وعدمه او لا حكم له نظيره اذا توضأ
او اتمام الى الصلوة وهو متوضي لا يجب الوضوء واذا قعد
وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث
فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا
وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه
ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة
وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين
بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما عرف
في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين
اما حال عدم الحدث فانه ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام
مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال
وجود الحدث فلانه يقتضي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود
الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم
مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان
بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا
علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف عن النص اطلاقا
وقوله لا يقضي القاضي وهو غضبان وانه يحل القضاء اذا هو
عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب
ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم
في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام
الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه
يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد
من التمييز بين العلل والشروط والوجوه الدالة على العلية

لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلاقة ولا يشترط لها القياس

اي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع

لا يقدح في قيام العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول

اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فلان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف

لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة ولا يشترط العدم

عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص في الحاليين ولا الحكم له

اخر لوجد الاثار فكيف يجعل في اصلا من اصول القياس وايضا هو

غير مسلم في اية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكر الطهر

في الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم

دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا لم يكن على حقائم اليه بسنة

فالنفي فيه اي في الماء يغني في ايجاب الوضوء بدلالة النص

اي على وجود الحدث واختاره في التيمم التصريح اي بوجود

الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله تعالى فلم

تجدوا ماء فتيمموا اي في السفر اشارة الى ان الوضوء عند عدم

الحدث سنة لكونه ايجازا لظاهر الاية وعند الحدث واجب

بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة هذا وجه لترك

التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب

لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه

فان الحكم اضيف الى الاسم وتعين اضافته الى غير الوصف قام الحجة ثبت الاشارة والاسم ذات لا الاسم كما في الخالي المذكور الحكم هذا

الوصف والا لا يختلف الحكم عن النص

هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب

فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكر

في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعند

دلالة النص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول

بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي

بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد

شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون التصريح والا على عدم الحكم عند

عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص قائم في الحالين ولا حكم له

فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب

للملك اي لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت

الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربوا

والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة

لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن

واجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي صلى الله

وسلم عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة ههنا

شبهة الربوا وشبهة الربوا في انما كان الجنس بانفراده موجودا

وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكون الاكل والشرب

موجبا للكفارة بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا

وصفتها الجر اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كالسائمة

السوم في الانعام ولاثبات الشرط او صفته كالشهود

في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة

نظير اثبات صفة الشرط والاثبات الحكم او صفته

كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم

لان فيه نصب الشرع بالرأي وهو لا يجوز ابتداءً اما اذا كان له اصل

فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي

فان له اي لاشتراط التقابض عند الشافعي اصلا وهو الصرف

ولجوازه بدونه اصلا اي لجواز البيع بدون التقابض عند الصلاة

وهو بيع سائر السلع. فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي

وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل هو الصرف

وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر

السلع فالتعليل لا يجوز الا للتعدية هذا ما قالوا. اني قلت

لاني نقلت هذا الاصل عن اصول الامام فخر الاسلام

ولم ادر مراده فان اراد ان القياس لا يجري في هذه الامور

اصلا فهذا لا يصح وقد قال في اللباب وانما انكرنا هذه

الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصلح تعليله فاما اذا وجد

فلا باس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا

كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم

ولا فائدة في تخصيصها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان

له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية

الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة. والحق في اثبات العلة

انه ان ثبت انا علمنا المعنى الذي يصلح للتعليل فكل شيء يوجد

فيه ذلك المعنى نحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة

بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت

ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه

فصل القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه

اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس

وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق

على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب

اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو

دليل يقابل الجلي الذي يسبق اليه الافهام. وهذا تفسير

الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه والتعريف الصحيح

وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق

الافهام تفسير للقياس الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته

بالدلائل التي هي حجة اجماعا. ضمير وهو راجع الى الاستحسان

وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا

هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح وان انكروا

المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة

القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى

لانكاره. لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم

في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة

كطهارة الحياض والابار واما بالقياس الخفي وذكروا له اي

اي للقياس الخفي قسمين الاول ما قوي اثره. الثاني

ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظرنا اليه في بادي النظر

يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التامل علم انه فاسد وللقياس

الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته

فالاول ذلك راجح على اول هذا اي القسم الاول من الاستحسان

وهو ما قوي اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف

اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا

ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا نعني

هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وياتي هذا على

ذلك اي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي

صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته

وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في معارضة

القسم الاول من القياس كسور سباع الطير فانه نجس قياسا

على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب

بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني

من الاستحسان في معارضة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة

يؤدي بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة

في قوله تعالى وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود

فلا يؤدي بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس

وهو ان السجود غير مقصود ههنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا

مخالفة للمتكبرين واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود

يؤدي بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان

ولا ادري حصوصيته الاول بالقياس والثاني بالاستحسان

فلهذا اوردت مثالا اخر وهو قوله وكما اختلفا في ذراع

المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المسمى

بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما

ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن

عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف

ههنا يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف

المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان

وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المسمى بعقد السلم

فيوجب التحالف كما في البيع فهذا قياس جلي يسبق اليه

الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع

بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان

زيادة الذرع يوجب جودة في الثوب بخلاف الكيل

والوزن واذا كان الذرع وصفا والاختلاف في الوصف

لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا

استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل

على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين

وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا

اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم

العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند

التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة

وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي

الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على

الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان

ضعيف الاثر فظاهر واما اذا كانا قويين والقياس

يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين واما ان يسقطا

او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتيقن

وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلث

ويرجح في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما

وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح

على كل استحسان وثانيه مردود بقي الاخيران فالاول من الاستحسان

ان صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر

فاسد الباطن وعكسه وثانيه حرووده اي ثاني الاستحسان
وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الاخيران اي من الاستحسان
وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما
وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع كما ظهر فساده
بادي النظر لكن اذا تامل تبين صحته اقوى مما كان على العكس
اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين الاخيرين
اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد
من اخيري القياس ان وقع من اختلاف النوع وهذا اي صورتين
احدهما ان تعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان
فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان تعارض
فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد
الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادي النظر
لكن اذا تامل تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا
او استحسانا وان وقع مع اتحاده ان امكن والقياس اولى اي ان وقع
التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان تعارض استحسان
صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او تعارض استحسان
فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا
في الصورتين وانما قلت ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس
والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه ان كان الاستحسان
على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس
لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف
علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا
او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم
لكنه

ويسمى اتفاق القياس والاستحسان في صحة
وفساد الباطن باتحاد النوع وحكم برجحان
الاستحسان في الوجدانين في قسميه الاربع
وبرجحان القياس في الثلثة الباقية
وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس
واستحسان سيان في صحة الاثر او صحة
الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر
او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم
وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام
بالاخرة ان وجهه اذا كان الاستحسان على صفة
كان القياس على خلاف تلك الصفة متنبها
بالصحة والصفة الباطنة اذ لا امتناع
في ان تعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر
فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر
فقط لاستحسان كذلك منه

ثم ما ذكره والكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا اقسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال
اللفظ اما ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار الاقسام اسم او فعل او حرف وباعتبار الموضع معرب او مبني الى غير ذلك
ثم لو صح ما ذكره لبطل ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذلك بالصحيح والصحة لكان احد القسمين متداخلا
والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فيهما
[illegible] يفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره بان الاول تعدي الى صورة اخرى لانه من باب
القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن قبل قبض
المبيع [illegible] ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه

لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين
في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة
لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه
لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة تنقض ذلك
الحكم المعين المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان
كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع
تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع
ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد
فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان صحيح كذلك
ولا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن واستحسان كذلك
ولذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين
استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر فاسد
الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكروا من حيث القوة
والضعف فعند التحقيق لا يصح هذا التفصيل ايضا
لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر
وعلى كل من التقديرين لا يخلو انه اذا تؤمل حق التامل تبين
صحته او تبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة
في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخرج من احد
هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي يتعدى
لا المستحسن بغيره نظيره اي في الاختلاف في الثمن قبل
قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه
المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر تسليم
المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري واما التحالف

لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا وهذا قياس
جلي على سائر التصرفات الا انه يثبت بالاستحسان
التحالف اي وجوب اليمين على كل واحد من البائع والمشتري
اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب
تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر
وجوب زيادة الثمن فوجب اليمين على كل منهما كما في سائر الدعاوي
فان اليمين تجب على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر
وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف [illegible]
الى [illegible] وارث البائع والمشتري اذا اختلفا
في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث
يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم [illegible]
وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار
ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اقامة القصار
العمل تحالفا لان كلا منهما [illegible]
والاجارة تحتمل الفسخ [illegible] ثم التحالف
عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى
الى الوارث ولا الى [illegible]
[illegible] اذا اختلف المتعاقدان [illegible]
[illegible] بعد التقابض [illegible]
[illegible] العقد [illegible]
[illegible] شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا
بالقياس [illegible] بين [illegible]
المستحسن بالقياس الخفي [illegible]
اصل الاستحسان لوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات
الا ان صورة التحالف وجوب اليمين [illegible]
لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي
اصيغ التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر
التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية
وهي ان يتوجه على المنازعين قضية
ولقدة [illegible]

قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان العين ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل في صورة الاستحسان لمانع وعمل في غيرها لعدم المانع فيكون ابطالا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم بذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي ... خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء تلويح

فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي ترد عليها في دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ... النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة ...

المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا
لم يذكره في المتن فتعدى الى الوارثين اي اذا اختلف
ورثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع
تحالف الوارثان والى الاجارة اي اذا اختلف
المؤجر والمستأجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة
تحالفا ۔ واما بعد القبض فثبوته بقوله صلى الله عليه وسلم
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا
فلا تعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة و
والاستحسان ليس من تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي
في تخصيص العلة انه ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا

فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة
على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة
مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه
الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة
النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج
ولا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اي المغصوب
لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر
اي ان كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب
ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم يتخلف
لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك
عندكم فيمنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب
بانا نمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب فانه
ليس بدل العين بل بدل اليد الغائبة فان صاحب المدبر

قوله وهو اي المعنى الذي لاجله صار الوصف علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص فمعنى ... بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى لغوي هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة ومبنى على التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل من التثليث ... ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فتعلل تلويح

١٧٢

ليس بدلا عن العين بل عن اليد الغائبة والثاني منع معنى العلة
في صورة النقض اي المعنى الذي صار الوصف علة
لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص
بالنسبة الى المنصوص نحو مسح فلا يسن فيه التثليث
كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء
المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله
اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح التثليث
لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث
في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء الثالث قالوا
هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة
النقض وذكروا له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض
وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل
الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة
فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال
الباغي فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة
ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف
لا ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي او ورد الامام
فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج
النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة اي خروج
النجاسة موجودة فيها بدون الانتقاض وثانيها ان
ملك بدل المغصوب علة لملكه فنوقض بالمدبر
فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بانه اي تخلف الحكم
في الصورتين بالمانع فقيل هذا الجواب ليس دفعا بالحكم

قوله الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعي وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو حال الباغي وظاهر انه لا حاجة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم والقياس حل الاتلاف لا يلازم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان حل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الصائل بالاتلاف لا انه لا يرفع المعصوم لكنه مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ فيه سقطت العصمة ولم تجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اعني الحكم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة اسقطت بالبغي

وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب استلزام بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب

بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثانيهما ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فان المضطر اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي لان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغي فقول الظاهر ان الحكم المدعي في الجمل الصائل وجوب الضمان او بقاء العصمة فحينئذ لا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا ترفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد بينت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي اي حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا ليس دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر هذا معنى قوله والضابط المشترع في هذه الصورة ان المعلل ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع الا عارض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر ويمكن

قوله ثم اعلم وستعرف ضم الى التأثير غير مسموع عند القائلين بالعلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيسمع الاعتراض بالنقض ويصح ان يندفع باحد الطرق المذكورة فعدم تمام التعليل وان قام مانع في صورة النقض مانع عن ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فيبطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل فهو مانع وان وجد المانع لم يبطل التعليل ام لا لا يتحقق العلة لما ذهب اليه الاكثرون وذلك بانه توقف العلة بالعدم باعتبار تعينه الى الحال بعض المحال عن تأثير العلة باستعادة جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون تحاشيا عن تخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين من الحنفية الاثر علة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم كغير مستند الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى اذ هو تخصيص العلة بوجوه الاول

ويمكن ان يتكلف في انه يصير هذه المسئلة نظيرا للدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي انه حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت بالبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا نقض فلا يحل بهذه الفائدة في الامثلة الثلثة او فرقه مثالا لو في المتن فقال واما اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجس علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجس ومع ذلك لا يوجب الوضوء فيمنع عدم وجوب الوضوء لكن التيمم خلف عنه ومعناه انا لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فان حدث ثمه لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا والله اعلم اي تخصيص الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فيها والا فانه لم يوجد

١٧٤

في صورة التخصيص مانع فعند يبطل العلة وان وجد المانع فلا تكون

بعض اصحابنا يقولون العلة يوجب هذا لكن تخلف الحكم

لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم

لعدم ما هو العلة حقيقة فتجعل عدم المانع جزءا للعلة او شرطا

لها ثم في جواز تخصيص القياس على الادلة اللفظية والثابتة

بالاستحسان. عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية

فانه تخصيص عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة

وقد يكون لمانع كما في العلل العقلية وذكروا جملة ما يوجب

عدم الحكم ... المذكور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة

ان المانع خمسة تلقى عولت من هذه العبارة كما سياتي

مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر

او من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع

مال الغير او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع

وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد انفراج السهم

والمداواة وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا جرح واحد

حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس الا

بل في الاخر لان التخصيص ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع

فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين من الصور

الخمس ليس كذلك لان العلة لم يوجد فيهما وفي الثلث

الاخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور

على الثلثة الاخر فلهذا لم تقل في المتن ان الموانع خمسة

بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات

ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار

والخيار

والخيار دخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في موضعه

ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله

على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول

على السبب والحكم واذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك

ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط

فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا

بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب

والحكم بتمامه بتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير

العيب تفتقر المشتري فتعلق لعدم اللزوم على تقدير

العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه

تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن

لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز ولما ان التخصيص في العام

مجاز تخصيصها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا

لانه ليس بعلة ح ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود

الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اي اعلم وجود العلة

في الفرع من غير تقييد هم مع عدم المانع مع ان هذا التقييد

واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو

اما ركنها او شرطها اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها

فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة

وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم

او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الحرج علة لانتقاض

وهذا معدوم في المعذور وضعفه فساد الوضع وهو ان يترتب

على العلة نقيض ما يقتضيه ولا شك ان ما ثبت تاثيره

ان من فروع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى
كالملك بالبيع والهبة والارث لان العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة ثم لم يمتنع توارد العلل على معلول واحد
بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منهما محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنيا عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم
في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضي اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك
حصل حدثه بالكل لا بواحد من هذه الاسباب بلا ترجيح ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية
لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر
والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين لانه غصب منصب المعلل لان السائل جاهل مسترشد فاذا ادعى علية شيء لو وقف موقف الدعوى وهذا الكلام في المعارضة فانها انما تقبل بعد تمام الدليل
فالمعارض صحيح لانه ليس سائلا بل يصير مدعيا ابتداء

شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه وقد ثبت فساد وضعه علم
عدم تأثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود
الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق
قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع
جدلي ولانه اذا اثبت علية المشترك لا يضر الفارق
لكن ان اثبت في الفرع مانعا يضر وكل كلام صحيح في الاصل
اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان نورده على سبيل
الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول
الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن
هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه
صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فاذا اورد
على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل
المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي
اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع
فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع
توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو
ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل هنا بيع
الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فممنوع لان الحكم
عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف
اي اذا كان حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم
البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف
لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكونه في العمد قتل ادمي
مضمون فيجب المال كالخطاء فنقول ليس كالخطاء

او لا قدرة

لكن لم يجب ان القود لما قلنا ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فكان
الوارث محرزا عن القصاص ولقد الدية لا يكون مماثلا الا انه يطابق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا
يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان في قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مقصود ههنا
وهو الخطاء الى ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد الى ايجاب مزاحمته للقود
ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات
هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يتغير حكم النص ولا يكون الاصل

او لا قدرة فيه على المثل اي في الخطاء على المثل لان المثل جزاء
كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد
على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة
فنوجهه هكذا اي يوجه هذا الكلام على سبيل الممانعة
ان حكم الاصل وهو الخطاء شرع المال خلفا عن القود وفي
وفي الفرع مزاحمته اياه بعني المال شرع خلفا عن القود
لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب
خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي مزاحمة المال القود
فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة فهي اما في نفس الحجة
لاحتمال انه يكون متمسكا بما لا يكون دليلا كالطرد والتعليل
بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في التعليل
بالعدم واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط
التعليل واوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنه المعارضة
واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة
او يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة وهي
في الحكم وفي علته والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية في
علته واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة
والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض
ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة واذا ذكر لمنعه
سندا ايضا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لا يصلح دليلا
لانه طرد محض من غير تاثير الى ما عرفت في الممانعة وله
ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل
على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول

معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة
من التاثير وغيره كانت للمعترض ان يمنع كلا من ذلك
بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة
او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم
فلا نسلم وجودها في الاصل او في الفرع او لا نسلم تحقق
شرائط التعليل او تحقق الاوصاف ...
في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع
باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه
والحق انه لا بد في الجامع من ظن العلية والا
لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب
فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال
الخل مائع فلا يرفع الخبث كالدهن فلهذا احتاج المصنف
في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال
ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد
الخ وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة
هي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية
بل يكون العلة غيره كما في قتل عبد فلا يعتق الحر
كالمكاتب نعلل لا نسلم ان العلة في الاصل اعني
المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد
او الوارث وقد ذكر ذلك في فصل الاختلاف
في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس
المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما
يكون العلة قطعية ... المعلل
التفصي عنها الا بسالك العلة ... كثيرة وعلى كثير
منها الكلام فيطول القيل والقال وتكثر الجواب
والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار
وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى
انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثير الوصف بان يثبت
بالنص او الاجماع تاثير الوصف بعينه اعتبار نوعه او جنسه
في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم او يكون منتصرا
الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح
بعد ظهور التاثير ولهذا جعل ...
المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد
الوضع ... النقض وفساد الوضع

ثم كانت تجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة لمعارضة فيها

وتعميم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدماته

دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة

في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف

الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل اخر

ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع

في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاول فاما بدليل المعلل ان كان

بزيادة شيء عليه وهي معارضة فيها مناقضة وان دل على نقيض

الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين

النية كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه

كالقضاء ولكن هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع

اي تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الله تعالى

وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله في مسح

الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله

بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل

على حكم لم يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في صلاة النفل

عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيعكس

لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء

اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع لا بد تجب المضي فيها اذا افسدت

كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا افسدت لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع

فيتمسك لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب

بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء

فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء

النذر والشروع في هذا الحكم والاول اقوى هذا اي القلب اقوى

من العكس لانه جاء بحكم لغو وبحكم مجمل وهو الاستواء اي المعترض

جاء في العكس بحكم لغو وفي القلب جاء بنقيض حكم بدعيه المعلل

فالقلب اقوى لانه في العكس يشتغل بما ليس بصدده وهو

اثبات الحكم الاخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء

بحكم مجمل وهو الاستواء او الاستواء يكون بطريقين والمعترض

لم يبين ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات

الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفروع غير الاستواء

الذي هو في الاصل فهذا هو قولهم ولانه مختلف الصورة

ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود

واما بدليل اخر عطف على قوله واما بدليل المعلل وهو معارضة

خالصة وهو اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير

او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن فيسن تثليثه

كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا

اي الوجه الاول من الوجوه الثلاثة من المعارضة اقوى الوجوه

فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في الصغيرة التي

لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة

فلا يولى عليها بولاية الاخ كالمال فلم ينف مطلق الولاية

بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي تنتفي سائرها بالاجماع

اي بعدم القائل بالفصل فان كل من نفى الاجبار بولاية

الاخ نفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه

الثاني من المعارضة وكالتي نعي عليها زوجها فنكحت

وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب

فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق

ومن قلب الفساد قلبت الاثار حيث اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبدلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا ... فهذا انما يكون معارضة اذ اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو مناقضة ... على ما صرح به عبارة المصنف نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما تعال انه معارض في الحكم ... لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى تلويح

لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل وتبدلهما بمنزلة قلب الكوز منكوسا ...

النسب لمن تزوج بحضرة شهود فولدت فالمعارض والنسب ... حكما اخر وهو ثبوت النسب من الزوج الغائب لكنه يلزم من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا واما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة. نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون اخس فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب الرجم وذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكان فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فيقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نم بل رجم الثيب علة لجلد البكر واي تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه يكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع او اصح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فيجعل الخصم الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء اي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان متساويتين فاذا ثبت احديهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا وهما مسئلتا الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد ان يبين انه لا يمكن كما في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي هذا في الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في نفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الاخر واما مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه فتعقد على ما ذكروا اشارة الى هذا وهذا خالصة فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبته

١٧٨

وان كانت قاصرة لا تقبل حتى ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا
كالذهب والفضة يتعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن وتقبل عند الشافعي لانه مقصود والمعترض ابطال
علية وصف المعلل ... كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة
الحكم بانه حاول حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض ابطال
وبهذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة بانها علة متعدية الى المجمع عليه لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى
وذلك لان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وذلك كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل
لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا
ويجوز ان يكون ثبات علية وصف لو موجب لزوال الظن بعلية وصف المعلل مستقلا

المعلل لقبوله فان اقام على علية شئ لو فانه كانت قاصرة
لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى المجمع عليه كما اذا
اتفقا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز
وغيره ولا فائدة له الا نفي الحكم في المختلف لعدم العلة وهي لا تفيد
وذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى الى المختلف فيه
فتقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة لعدمهما فقط فاذا ثبت
احدهما تنتفي الاخرى الا عند الفقهاء الا انه ليس لصحة احدهما تاثير
في فساد الاخر • فصل في دفع العلل الطردية • لما عرفت ان العلة نوعان
اما مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة يثبت عليتها
بالدوران دون التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة
عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الاصل نذكر الاعتراضات الواردة
على القياس بالعلة الطردية • وهو اربعة الاول القول بموجب العلة
وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهي تلجئ المعلل الى العلة
المؤثرة • اي تجعل المعلل مضطرا الى القول بعلة مؤثرة يرتفع الخلاف
ولا يمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف • كقوله المسح ركن
في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ليس عندنا
ايضا لكن ... البعض كقوله تعالى برؤسكم وبالربع
او اقل ... الاستيعاب تثليث وزيادة وان غير
... تكراره يمنع وذلك في الاصل على المسنون
في الركن التكميل كما في اركان الصلوة • الاطالة لكن الفعل
لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وههنا المحل
مسح اي في مسح الراس المحل وهو الراس يتسع لكن
الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيقدم

وهو القول بموجب العلة التزام السائل ما الزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا من قولهم هو تسليم ما اتخذه المعلل
حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه ... الاول انه لزم المعلل بتعليله كما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه
مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بتصريح عبارة المعلل كما اذا قال الفعل المعلل ... عالبا ... في العقد
كالقتل بالحرج ... بان النزاع ليس في عدم المنافاة ... العقصاص
على ما ليس مراده كما في مسئلة تثليث المسح ... ما يحمل المعترض عبارته
ثلاث مرات وبالتعيين نعينا قصدا باجهة الصائم والسائل يحمل التثليث ... الماء يحمل الوصف
الحكم ... لتعين الصائم او بتعينه بتعين الشارع حتى لو صرح المعلل مراده لم يمكن القول بالموجب

فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب
العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة • فالحاصل انه نقول ان اردتم
بالتثليث جعله مثله اكمال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب
تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث تكرار مرات فنمنع
هذا في الاصل اي لا نم ان الركنية توجب هذا بل الركنية
توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير
ان يراد بالتثليث جعله مثله اكمال الفرض نعم قولا بموجب
العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث
التكرار فالاعتراض ممانعة • وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا
بتعيين النية فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله
المرفوع لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا
نعم لكنها غاية الاسقاط فلا يدخل تحته الثاني الممانعة وهي
اما في الوصف اي منع الوصف الذي يدعي المعلل عليته
في الفرع كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نم تعلقها
بالجماع بل متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين
انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول
انه اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء
فهي جائزة لجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة
بالوصف والجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل
على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان اراد
المجازفة بحسب المعيار فتختص بما يدخل فيه اي تحت المعيار
واما في الحكم عطف على قوله وهي اما في الوصف كما

كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تشهي المساواة
لا نسلم امكانها في الفرع وان ادعيتها غير متناهية لا نم
في الصبرة • فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة
بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم ان يمنع ثبوت
الحكم الذي يكون الوصف علة في الفرع وقوله ولا نم امكانها
في الفرع اشارة الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه
المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله لا نم في الصبرة اشارة
الى هذا • وكقوله في صوم رمضان فرض ولا يصح الا بتعيين النية
كالقضاء فنقول ابعد التعيين فلا نم في الاصل او قبله فلا نم
في الفرع • اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته
متعينا فلا نم هذا في القضاء • وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا
بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نم هذا في المتنازع لان
تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع لان الصوم
متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون الصوم في المتنازع
موقوفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه ح يكون صحة
صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل • واما في صلاح الوصف
للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف
كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نم ان العلة
في الاصل هذا • اي لا نم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية
البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز
ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم
القرابة المحرمية • وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة
النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نم ان العلة

في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم
فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم
فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى • الثالث فساد الوضع
وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز
عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا • فان المعلل
اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما
يغير الكلام ويجعل علة مؤثرة فح يندفع المناقضة كما مر
في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع
فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام • كتعليله
لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اي احد الزوجين
اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعي بانت في الحال وبعد الدخول
في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء فقد جعل الاسلام
علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم فهي له
فان ابى يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده •
ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين
قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء
عند الشافعي فيجعل الردة علة لبقاء النكاح مع انه لا يجعلها
قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء قبل الدخول او بعده
ثم في المتن تقسيم الدليل على انه تعليل مقرون بفساد الوضع
بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح
عفوا • وكقوله اوا ح بالطلاق النية بنفع عن الفرض فهذا
نبينه النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد
فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم

شے وحطر فيشترط لتملكه شرط زايد وهو التعاقب
كالنكاح فانه يشترط له الشهود فينعال ما كان الحاجة الى
اثر جعل الله تعالى اوسع المناقضة وهي تجي الى
الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فكيف يفترقان في النية
فينتقض بتطهير الجنب فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير
حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الجنب فيقول نعم اي الوضوء
تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي بحكم الشرع بالنجاسة
في حق الصلوة فجعلنا كالحقيقة فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقة
فهي غير معقولة الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب
هو الذي احاله في شرايط القياس الى فصل المناقضة لكن
تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية
في ذلك اي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى اولم ينو
بل في صيرورته قربة اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة
والصلوة تستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة
كما في سائر شرائط الصلوة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة
واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سوال مقدر وهو
ان يقال سلمنا ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن
مسح الراس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم
فاجاب بان مسح الراس ملحق بالغسل ووظيفة الراس
كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون
خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل غسل الاعضاء
الاربعة غير معقولة هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء
معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاعضاء

في المعتاد

في المعتاد دفعا للحرج واقر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض
اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل
جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض
الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن
لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف
الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء
الاربعة غير معقول فلا تجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام
ذكر ان تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى الجنابة
غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقول اشارة الى هذا
ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين
على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان موثرية
خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير الهداية
لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال اخر وهو انه
لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس سائر المايعات
على الماء في تطهير الحدث كما قيس في تطهير الخبث وجوابه
انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها
مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين
قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه
غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية
بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع
قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف
وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم
من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال

وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين
وفي هذا الفصل فروع لم نذكرها مخافة التطويل

فصل

في الانتقال اي الانتقال من الكلام الى غيره وهو اما ان يكون قبل
ان تم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة اخرى
لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر
يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اي حكم يحتاج
اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه
اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول
او لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن شيء منهما كان كله
حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج
اليه الحكم الاول والا لكان كله حشوا واما فيهما وهو الثالث
فيتنجح بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع
اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فيثبته لانه
لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل
بآخر كما في قصة الخليل وانما اطلق الانتقال على هذا
لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام لغو وان كان
هو دليلا على الكلام الاول ولهذا انه لي عند البعض كقصة
الخليل صلوات الله عليه حيث قال ان الله يأتي بالشمس
من المشرق لان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي بأي
دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى
يعد انقطاعا في عرف النظار واما قصة الخليل
فلان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت

كانت مرفقة والتعيين عارضه باعوا طل وهو قوله انا احيي
واميت والخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه
والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه
اصلا والثالث تعولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة
فلا يمنع الصرف اي ان اعتق المكاتب بنية الكفارة
يجوز الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة اي باع عبدا
بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا
ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد
بل نقصان الرق اي نقصان الرق يمنع الصرف
الى الكفارة عندي فنقول الرق لم ينقص فيثبت
هذا اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة
عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اشتباه
بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على
ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيح والرابع احق لان العلة
التي اوردها تكون نافعة في قطع الشبهات بلا احتياج
الى شيء لغو وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه او الى علة لاثبات
حكم كذلك فهو باطل

فصل

في الحجج الفاسدة الاستصحاب
حجة عند الشافعي في كل شيء ثبت وجوده بدليل
ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات
له ان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء
ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا
واذا استشهد وانه كان مالكا للمدعي فانه يحكم ولنا ان الدليل
الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته

ليس بالاستصحاب بل لانه لا ينسخ بعده وفي حيوته
جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما
ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا
فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لا عندنا
لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث
لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على
الانكار لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل
حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح
ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون
براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب البينة
على الشفيع الدار المشفوع عندنا على ملك المشفوع به
اذا انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع
بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري
فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده
واذا قال لعبده ان لم يدخل الدار اليوم فانت حر
ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا العبد
تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح
حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من الحجج الفاسدة
التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة النساء في الرضاعة
في دفع العلل الطردية والاخ فانه يمكن الوجود لعلة
اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط
كقول محمد في ولد المغصوب انه غير مضمون لانه لم يغصب
الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر

من غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل
ومالا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض
لانه لم يعلم ان هذه من اي القسمين باب المعارضة والترجيح
المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي
احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان واحد
فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع
فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان فان كان اقوى
بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس
من قوله صلى الله عليه وسلم زن وارجح والمراد الفضل
القليل بلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا
لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى
وترك الاخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى
بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع
واذا تساويا قوة اعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون
احد الدليلين اقوى من الاخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس
والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كما ان خبر الواحد
الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه
الثالث ان يتساويا في القوة ففي القسمين الاولين
العمل بالاقوى وترك الاخر واجب اما الثالث فيأتي
حكمه هنا وهو قوله واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم
الثالث والثالث اما الاول فخرج عنها وان كان العمل بالاقوى
واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا والترجيح انما يكون بعد تحقق المعارضة
فتختص بالقسم الثاني ففي الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب

ولا عبرة بكثرة الادلة حتى يترك الدليل ... انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل باحدهما وان كان بين اثنين
او قراءتين او سنتين قولين او فعلين او مختلفين آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ
او لم يعلم يطلب المخلص ... الكتاب او السنة المشهورة ... تعارض التساوي بل المتقدم راجح
فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلص الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين ثم ان امكن المصير
الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي ... والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين ... تقرير الاصول
وفي الكلام اشارة الى النسخ لا يجري بين القياسين اولا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض في الاجماع
وبين دليل القرآن قطعي ... او لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي ... لا يترتب ... عن المعارضة

والسنة السنة تحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر اولا لانه تخص
بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل فاعلم ان في الكتاب والسنة
حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يكون التعارض اذا اتحد
زمانهما ووجودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين
متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متأخرا
ناسخا به للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض
لكن في الواقع لا تعارض فقوله تحمل ذلك الاشارة يرجع الى التعارض
والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين تقتضي احدهما
عدم ما تقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط
محذوف اي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص
اي لدفع المعارضة وتجمع بينهما ما امكن ويسعى علاجا بينهما
فان تعذر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة
ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا
يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض
الآثار روي عن ابن عمر رضي الله عنه انه نجس وروي
عن ابن عباس انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة
لحمه وحلته فلما تعارضت الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو
ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع
الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اي
اي التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين
او قراءتين او سنتين او آية وسنة مشهورة والمخلص
اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما بان يوزع
الحكم لكثرة المدعى من المدعيين او بان يحمل على تغاير الحكم

كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان فكفارته الاية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي
الى السهو بدليل اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
وفي الثانية ضد العقد اي في الاية الثانية وهي قوله تعالى
لا يؤاخذكم باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له
حكم مستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين
آمنوا اوفوا بالعقود اختلف في اللغو في هذه الاية ما يخلو
عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو
يكون شاملا للغموس في هذه الاية فتقتضي هذه الاية عدم
المؤاخذة في الغموس والاية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس
لان الغموس كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب
فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو
في الاية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله
تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو
فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما
بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه
بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة لقوله تعالى
فكفارته والشافعي يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة
في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المطلق في الاية الاولى
على المقيد في الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب

كما في قوله تذهبن في تحديد وعور اعا تيرا على اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع متوافقه مراعيا العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل الاجنبي والوجه في القراتين معطوف على رؤسكم وفي الجر معطوف على محله وفي النصب معطوف على محله الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل هو مشتمل قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون المراد فيما قبل كذلك في قوله اطلبوا الى خيمه وتقصا دخا مدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه لا رجل قطنه الاسراف نصبت المادة عليها فعطفت على الممسوح لا للتمسح لكنه لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعتبر عن الغسل هو المقدار الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما استمر النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء من غير ان في الغسل نسبة وزيادة لا اسالة بدون الاصابة واحد من الوضوء هو التطهر وذلك في الغسل وفي مسح الراس خفف ثمة تخفيفا في اثبات الغسل الادلة بدواعي الحاجة وتحصيل الطهارة وخروج عن العهدة بيقين

الكفارة في الغموس والمنعقدة والثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل الشافعي العقد في الاية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الاية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد يجري على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الاية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اذ انما كسب القلب وهو مختص على الاخروية وعلى مذهبنا فان اللغو جاء بمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به ويحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو اللائق به من الدنيوية والاخروية واقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين ولعل هو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الاخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو قال الاثم في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد بالمؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الايتين ولعل هو السهو اما في الاية الاولى فبدليل اوانه يكسب القلب واما الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالقول الخالي عن الفائدة الذي يدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم انه بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الاخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لانه يعبر الكفارة الستارة اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والاية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو على المؤاخذة

في السعة

في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل لقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال والتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل واما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت بعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا فكذا ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والاخر مبيح فجعل المحرم ناسخا ولو جعلنا على العكس يكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيانه انا لا نم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا ان لو قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا تشع

قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح
قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها فلم قيدت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء
كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة كانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه او لم نعلم تعلق حكم
شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا
كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة
عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة
والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف في الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن
ولا قبح واما التي يقضي فيها العقل فهو عندهم منقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح
لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل
على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه ولو لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة
تورد في اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح
والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذ لا حكم ... قال المبيح ان اردت
بالاباحة انه لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع الازلي بذلك فليس
بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح وحكم الشارع لا يستدرك
بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له تحصيلا لمقصود خلقهما والا لكان
عبثا فالجواب ... وهو منقوض بجوابه المعارض منه بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل باحة
ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث وقال المحرم
ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم او التعذيب بانه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان
الموضوع انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه من الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع
فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر
قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر العقاب على الانتفاع مثل ... فكيف ...
الثاني وهو الاول قلت الحكم ... العقاب لجواز العفو وقد يستدل على تحريم ...
الحرمة معلوم قطعا ... في ملك الغير بغير اذنه ...

اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب
بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه الاخبار تدل
على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرم او مبيح
لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم وقد غير الامر المذكور
وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح بعد نسخ ذلك
المحرم فيلزم منه تغييران واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فرجح
الايراد بهذا التقدير فيتقرر الدين بهذا الطريق ونقول عينا
بتكرر النسخ بهذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم وقد قال
فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة
اصلا وليس كذلك نقول هذا في الاصل لان البشر لم يترك
سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء
على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة
في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك راجع
الى انه لا يوجد المحرم وانما كان كذلك لاضلال الشرائع في ذلك الزمان
ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق
على شيء من الشرائع وظهر الاباحة بالمعنى المذكور وعدم العقاب
على الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع ضروريا
كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل
الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا
ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا
عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة
على الحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم

... لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف
في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتني على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه
والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان الخلاف فيما لا يدرك العقل حسنه
ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جعل الانتفاع خاليا عن امارة
المفسدة وبالحرمة عدمه

وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة او مقبحة واما التوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم
اما بمعنى عدم التصديق بثبوت الحكم اي لا ندرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق
بثبوت حكم ما بعينه اي لا ندرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المحققين اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم
فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه سمي توقفا باعتبار العقل غير ... لانه يقتضي عدم الحكم العقلي
... وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم
بالفعل على البعثة اولا يوجب التوقف سوى التحرز عن التكليف بالمحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم
القول بوقوعه ولو سلم فلا نجزم منه بثبوت تعلق الحكم بالتكليف قبل البعثة لجواز ان يمتنع لسبب او نحو غير
التكليف قبل البعثة ليس منه ... بل ...
بل هو منافي مذهبه في الحسن والقبح فلا يصح الا ...

وان ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض
جميعا وعند الاشعري على الوقف فيفسر تارة بعدم الحكم
وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع به
او ليس بممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن التقسيم
واجاب في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع
فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك
وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع
بالحرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم
الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم
الحرج وهذا كلام حشو ولو خلف في هذا وقد فسر الوقف
تارة بعدم العلم بانه هناك حكم ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه
حظر او اباحة اما عدم العلم بانه هناك حكم ام لا فباطل لانا
نعلم انه عند الله تعالى حكما اما بالمنع او بعدمه واما انه لا نعلم
ان الحكم حظر او اباحة فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم
عند الله تعالى حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله
وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله
الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة او لا معنى للاباحة
الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل على
من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما ولقوله صلى الله عليه وسلم
ما اجمع الحلول الحديث والامام الا وقد علم اي الخلاف
اما اذا كان اصلهما مثبتا والاخر نافيا فان كان
النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان

قوله فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى لزم تكرار النسخ لتغير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلذا احتاج المصنف الى بيان ضابط يطرد في كليهما ويرجح احدهما على الاخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل فمتساويان وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر

وعلى هذا الاصل لم يذكر في باب الرواة تتفرع الشهادة على النفي انه تساوى النافي والمثبت اعلم ان النفي بدليل يعدم المثبت ان علم انه النفي بحسب الاصل والا ينظر ليتبين صح

لا يعرف به بل بناء على الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمسيح

وان احتمل الوجهان ينظر فيه اي ان احتمل النفي ان يعرف بالدليل

وان يعرف بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين

انه بالدليل كان كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات

اولى كما روي انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي

انه محرم ناف فانه اتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة

مخصوصة يدرك عيانا وكانا سواء فيرجح بالراوي وراوي المحرم

عبد الله بن عباس رضي الله عنه ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه ومثال

نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا

بما روي انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم

انه تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالحلال

انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها

بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني

مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فيكون كالاثبات

فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس ونحو اعتقت بريرة وزوجها

حر مثبت واعتقت وزوجها عبد ناف وهذا النفي

انما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذي

لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر اذا اعتقت

يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي لنا انها

اعتقت بريرة وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها

عبد والاول مثبت والثاني ناف لان معناه انه لم

يتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاؤه على ما كان

فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته

فالطهارة

قوله فصل ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما تضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار من تواتر ومشهور واحاد ومقبول ومردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني كترجيح بفقه الراوي ونحو الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام … احدهما سمعت وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته … كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ونحو ذلك تفاصيل مع كونه في … فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب … لا بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح …

فالطهارة وان كانت نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فسال

فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة

اولى هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم

الاصلي لان طهارة الماء قد يدرك بظاهر الحال وقد يدرك

عيانا بان غسل الاناء وملأه بماء السماء او بالماء الجاري وعلاه باحدهما

ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء

والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فخبر النجاسة اولى

وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة

على النفي واما في القياس عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه

اذا تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس

كالقياس فيوجد بايهما شاء من القياسين وكذا ايوجد بايهما شاء

من قول الصحابي بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض

كما سقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول اي

في النصين انما وقع التعارض لجهل المحض بالناسخ فيما فيه فيصح

عمله باحدهما مع الجهل وههنا اي في القياسين ليس التعارض

لجهل محض لانه اي المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة في كل واحد

من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر

الى المدلول على ما يأتي وكل واحد دليل له في حق العمل

فصل

ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب

والسنة متنا وسندا اما المتن فكترجيح النص على الظاهر

والمفسر على المجمل والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز

والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة

على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد

قوله يا ربي القياس والاستحسان قوله الاستحسان لقوة اثره مقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح
والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا خلاف الشهادة فانها لم تصر حجة
بالعدالة لتختلف حكما بل بالولاية الثابتة بالحرية وهما لا يتفاوتان وانما اشترط العدالة لتصور جانب الصدق ودل
ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه والا فلا ملوح

والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف
على الكتاب والسنة فما عرف علته نصا اولى مما عرف
ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف
ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع
تاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير الجنس
في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من تاثير الجنس
في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير القريب
ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام
المركب بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث
السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك والذي ذكروا
في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة
التاثير كما جرة القياس والاستحسان وكما
في مسئلة طول الحرة فان الشافعي يتعلق بارقاق ماؤه
مع غنيته فلا يجوز كالذي تحته حرة قلنا هذا نكاح يملكه
العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة
وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا اقوى اثرا اي
اي قياسنا اقوى تاثيرا من قياس الشافعي اذ زيادة
تحل العبد على حل الحر قلب المشروع وتضييع الماء بالعزل
باذن الحرة يجوز فالارقاق دونه لان في الاول تضييع الاصل
وفي الثاني تضييع الوصف ونكاح الامة لمن ليس له سرية جائز
مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول
الرق من الموانع ولذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر
على الكتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة
المسلمة

السنة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على
وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة
اي دين الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة التي هي على هذا
الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي على هذا الدين
فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم كما في الطلاق
والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبه بالجمادات
والحادث بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا اتصال لم يكن
بالحر من حيث الذات فاوجب هذا الشبهان التنصيف
في استحقاق النعم التي تختص بالانسان فطرف الرجال تقبل العدد
اي يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فتتنصف
باعتبار الاحوال فتحل الامة متقدمة على الحرة لا متأخرة واما المقارنة
فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والقرء اي لما كان الرق
منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد في حل
النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء
فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا تحل لها الا زوج
ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبر النصف في الاحوال
لانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت
متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة
كما في الطلاق والاقراء فثبت ان كل نكاح يصح للحرة فانه
يصح للامة اذا لم تكن متأخرة عن الحرة او مقارنة لها
فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم تكن على الحرة ونحو
كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنتين
ليس تغليبا للحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا

قوله وكما في مسح الراس بعني على تقدير تسليم تأثير الركنية في التثليث فتأثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد في غير الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة تلويح

للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان حالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الراس ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والثاني قوة ثباته على الحكم والمراد به كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا يوجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ولكن نقول اي بالاكمال وهو الاستيعاب وكعوض في رفعه انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب عليه اي تعيين ان هذا الرد رد الوديعة او المغصوب ولذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر وكما في الغصب فانه يقول ما نقض بالعقد نقضهم بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وانه كان فيه فضل فهو على المتعدي اي انه كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وانه لم يكن مماثلا في الحقيقة لكون المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض غير الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل بغير بغير انه اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار المماثلة وانه لم يوجب الضمان

قوله والايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب التعيين انه فعله لاجل البر كما لا يشترط

وتحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بينهما والوصفية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر ولقدر الكثير لعبد من دريهم ولقدره مساويا ليتعين التفاوت فيما جرا او القيمة بمنزلة التفاوت والحنطة من حيث الجيد والنوع وبهذا صار المثل تقريبا تلويح

التقريب سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب وان كان المطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب لا يتم التقريب

٨٨ لان المنفعة مال كالعين

اي في المثل تقريبا

وان لم يوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل منه فقلنا التقييد بالمثل ولهذا في كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوهما ويوضع الضمان عن المغصوب كما في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المغصوب جائز في الجملة كما في اتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد احترز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب قيمة عدل هو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فانه وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في التفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يكون المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع ولا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي انا قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فانه وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الى اخره بقوله ولان الوصف وان قل فانت اصله بلا بدل والاصل وان عظم فانت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة فانه يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل

الضمان

قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كما اثر وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فترجح على تأثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم مع ذلك الوصف فيحدث فيه قوة ترجيح كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة تلويح

قوله الرابع العكس معتبر الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح مباين للعكس المتعارف بين المناطقة فهو بمنزلة لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان حيوان وبالعكس

والاصل وهو حق المغصوب في المثل بثبوت الى بدل يصلح
في دار الجزاء فهذا الثبوت تاخير والاول وهو ثبوت الوصف
ابطال والتاخير اولى وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم
المماثلة فهو عن قياس الشافعي وهو قوله ما يضمن بالعقد
يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلثة المذكورة وهي قوله في المسح
في التخفيف وقولنا في صوم رمضان وكما في المغصوب
ترجح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف
في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن
تثليثه راجح على قياس قول الشافعي وهو قوله ركن فيسن
تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا
وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر
المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم فرض فيجب
تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشرع في سقوط التعيين
واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب
في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل
غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله
ما يضمن بالعقد الى اخره لكثرة اعتبار الشرع المماثلة في جميع
الصور قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وجميع العدوانات
والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع
وهو العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور
عدم الوصف كقولنا مسح اي مسح الراس مسح فلا يسن
تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فيسن
تكراره كالغسل بخلاف قوله ركن لان المضمضة تتكرر و

٩٩

وليس

وليست بركن اي مسح الراس ركن وكل ما هو ركن يسن
تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه
انه كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق
لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك
يسن تكرارهما واعلم انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم
الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين
بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية
اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس
اي لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم
في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا
لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف
وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم
هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فسمي هذا عكسا
وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه
اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات
المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير
غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولى
من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اي كل
من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل ما لو قوبل
بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط التقابض فانه
لا ينعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم غير الربوي
وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل ما لو قوبل
بجنسه لا يحرم ربوا الفضل لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس

قوله الرابع العكس معتبر الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح مباين للعكس المتعارف بين المناطقة فهو بمنزلة لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان حيوان وبالعكس فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم واطلق عليه عكسا لا عكسا منطقيا تلويح

١٨٩

قوله التعارض كما يقع بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيتقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث لتبعه كاجتهاد امضي حكمه فانه لم يتغير
بهذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن
قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى الوصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للاداء كما فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بحسب الشارع ولهذا
قال ان الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العرضي والا فكما ان العبادة حال الاداء فكذلك الكثرة ملوح

لان راس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يجري ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان موثران احدهما بحيث ينعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب والظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى بخلاف ما يرجع الى تاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم مسئلة اذا تعارض وجها الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العارضي كما تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا فهو رجح الفساد بكونه عبادة ونحن رجحنا الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذات وذلك بالعارضي وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية وانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر فالشافعي يرجح الفساد على الصحة بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان وصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة

وذهب عامة اصحابنا الى ان الترجيح لا يقع بالكثرة فما قرانه الترجيح لا يقع بالكثرة لما عرفت ان الترجيح لا يقع بوصف هو تبع لغيره وما هو حجة بنفسه لا يصير تبعا لغيره وكذا ما قلنا ان القياس لا يرجح بقياس آخر يعضده وكذا الحديث لا يرجح بحديث آخر ولا نص الكتاب بنص آخر فانما يرجح بقوة اثر علته والحديث بفقه الراوي وعدالته وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة ولهذا قلنا ان المشهور يرجح على خبر الواحد لانه يقوى وصف الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا لا يرجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة منصور رحمه الله

قوله وكذا ذكروا ان الترجيح بالوصف الذاتي مثاله القوي هو ما يستحقه انقطاع حق المالك من الغير الى القيمة بصنعته في المغصوب خياطة او صياغة او طبخا بحيث يزداد به قيمة المغصوب فان من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تمليك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة المغصوب وانتفاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق صورتها تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار موجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار هالكا بمعنى ان الفعل الذي صدر منه مدخلا في وجوده والوجوب معه الكفعة مثلا ومنها ترجيح ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي بالقرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث ملوح

والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكروا له امثلة لوي وفيما ذكر كفاية فصل من التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي في ان الاخ المشتري لا يعتق عنده الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكاة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد موثر في الحكم المطلوب اقوى منها اي من المشابهة في الف وصف غير موثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير والاعتبار لهذا اذ الترجيح بالعموم وهو التاثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزءين ولا اثر لهذا مسئلة ترجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل والاكثر لا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لانهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره موثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة فانه لا ترجيح

فيسقط الكل معارضا للدليل الموجب وجود الغير وعدمه وربما لم يعارض المعنى الاحاد الا لا يحصل للدليل نفسه مع انه وصف يتوهم للمراد لزيادة المعنى في الدليل الاول ...

١٩٦

قوله بل قال ابن مسعود رضه في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام بان تزوج عمه امه فولدت الام له ابنا فعند ابن مسعود رضه
المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بالزيادة
من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد
بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح
وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فتصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة
للاخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وكونه من جنس العمومة بل اقرب
فلا يكون تبعا لها فلا تصلح مرجحا بخلاف الاخوة لاب فانها تصلح للترجيح بانضمام اخوة الام اليه لما ذكره وصف الامير انه لو اجتمع
الاخوة لاب والاخوة لام لا تصلح اخوة الام سببا
لا تستقل بالفرضية موجح

بكثرة الشهود واجماعا فقوله والعباس عطف على قولنا بكل
ولم لم عطف على العباس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن
عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث
يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب
على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح
بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف فكذا الملزوم
في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود
على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويحجب الاخر
بخلاف الاخ لاب وام فانه مرجح على الاخ لاب بالاخوة
لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي للاخوة
والخبر متحد اي جنس القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام
كل منهما اخوة فتحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام
هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة
واحدة قوية فيترجح على الضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم
تبلغ حد الشهرة فانه تحصل بهيئة اجتماعية هذه فوقها
على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر
لم تحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية
تمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل
واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح
بكثرة الاصول وكترجيح الصوم على الفساد بالكثرة في صوم
غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة
الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة
في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع

191

وعلى هذا اعتبر كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاخر الدليلين كذلك ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا استقلال له لا ينضم الى الاخر
ولا يتحد به كتقييد الفقه لم يبين وكذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم ترجيح بكثرة العلة بجواز سقوط الاخر
بالكلية وذلك كما في المسئلة المعروف عدد جراحات احد الجانبين على المجروح ولهذا مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان
فان قيل انه لم يعتبر الكثرة حجة حتى يلزم الاسقاط لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناة قلت
لان الالات قد يكون جراحة واحدة اقوى في الموت من جراحات كثيرة فلم يعتبر عددها وجعل الجنس بمنزلة جراحة واحدة
وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه
وطلب الاخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث حيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء
من اجزاء سهمهما علة مستقلة في استحقاق الشفعة
جميع المبيع وليس جانب الثلث الا كثرة العلة

من حيث المجموع وغير معتبرة في كل موضع لا تحصل بالكثرة
هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع
واعتبر هذا بالشاهد فان كل اجر منوط بالكثرة كحمل الاثقال
والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل اجر منوط
بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيهما
بل واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول
من قبيل الاول اعني دليل قوة الاثر الوصف في راجعة
الى النوع فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل
هو موثر بنفسه فلا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط
بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي هي
في الصوم فان هذا الحكم يتعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر
لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل
فالحكم ذريع عليه الفروع ولا قياس بعباس لان علة عطف على القصر
المرفوع في قوله ولا يرجح ومعناه ما اذا كان العلة في كل واحد منهما
مغايرة في الاخر لكنهما ادّيا الى حكم واحد كما ان علة الربوا
عند الشافعي الطعم والادخار فكل واحد من التعليلين يوجب
حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين اما اذا كان العلة فيهما
شيئا واحدا لكن القياس عليه متعدد فانه لا يكون قياسا
بل قياس واحد مع كثرة الاصول فهذا يصلح للترجيح ولا
ولا الحديث بحديث فهو على هذا كل ما يصلح علة لا يصلح
مرجحا وكذا اذا رجح احدهما جراحة فالاخر عشر فالدية
نصفان وكذا الشفيعان لشقصين متفاوتين
والشافعي لا يرجح صاحب الكثير ايضا بناء على ان الملك هو النتيجة

قوله باب الاجتهاد ولما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد الى المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجتهد نيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه ويخرج استفراغ غير الفقيه وسعه وشرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع العلم بمورد الادلة الكتاب الكريم بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الحدث فان علة الحكم خروج النجس عن بدن الانسان الى وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر

وغير ذلك من ناسخ وغيره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذلك منسوخ الى غير ذلك ولا افتقار الى هذا معاني لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب

دون الآخر ولئن تقسم بقدر الملك لان الشفعة من حرائج الملك كالثمرة والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها المراد بالعلة هنا العلة العقلية وهي التي تحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول منها فان المعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها

باب الاجتهاد شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهده لهم ان المجتهدين كلفوا اصابة الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وبهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قوم دون قوم جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم يتساوى الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لا يصيب بحجره واحتمالا بسقوط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم ان

ان دليل الاجتهاد قد يتفق على شيء فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله صلى الله عليه وسلم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة وفي حديث لو جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا ولهذا قال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان اخطات فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وانه ورد بصيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا ورد معنى اي كيف يتعدد الحق اذا ورد معنى نظيره على انا نقول بوجوب الزكوة قياسا على المضروب والشافعي بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما معروف الحاجة فمعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المتنازع معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون منسوخا احدهما والآخر ناسخا واذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا يدلان على حقيقة مدلولي كل منهما اذ دلالتهما لا تزيد على صريح ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون حقيقة مدلولي كل منهما حقا فلذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة ولو بالنسبة الى قومين في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد يفيد جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا الا انه اي المخطئ معذور مصيب نظرا الى الدليل ولا اجر واما مسئلة القبلة فلا فساد صلوة من خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطئ للقبلة

وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا وجه للاجماع على اتحاد الحق الا فيما تعين فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا او فاسدا او واجبا او غير واجب لا يستلزم اجتماع النقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فالحق واحد ... والتكليف حسب ما يحكم به لو وجد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتوضيحه انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاحتياط ونظر الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله او خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجب العمل بموجبه فلا يلزم بحيث ان فعل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده

فلانهما غير مقصودة لكن الشرع جعلهما وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتهما مقام اصابتهما ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله في المخطئ فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا ولطلاق الخطاء في الحديث ولقوله صلى الله عليه وسلم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم لو نزل بنا عذاب ما نجى الا عمر هذا هو المنقول لقوله صلى الله عليه وسلم فدل هذا الحديث على ان المخطئ مخطئ به ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا معنى ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه ليكون اتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الاية سمي كلا منهما حكما وعلما لكن سليمان عليه السلام خص باصابة المطلوب وتضعيف الاجر يدل على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه دون وجه وانا قوله لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل اما القتل او المن به ورخص النبي عليه السلام بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك

العزيمة فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد وبعد الكتاب والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب الا ان يكون طريق الصواب بينا والله اعلم بالصواب

الباب الثالث في الحكم

في الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد الابحاث في ثلثة ابواب باب في الحكم اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء لغوا او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك او نحو ذلك اعلم ان المراد بالتعلق تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشيء ركنا او علة او شرطا فان هذا التعلق حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك فانه يتعلق بملك المتعة وملك المتعة وثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية اما الاول فان صحة العبادة كونها بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود ولكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود

قوله وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة
والبينونة في الطلاق وكذا صحة حكم القضاء وترتب ثبوت الحق عليه وصحة الشهادة وترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك ايضا
الى المعاملات فلو جعل المتعلق بمقصود ... بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه
وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد
بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام
الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع في المبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق
شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لابد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة
بهذا الفعل ...

الاخروي وان كان نتيجة المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوها
اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي
في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية
فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث
لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه
وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم
في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء
التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا الصحيح ثم النفاذ
ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ
اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه
المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على
اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي فانه
فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي مع منع الترك
فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك
بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل
طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان
على العكس اي كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل
فحرام وبلا منعه فمكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما
حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده
بل يفسق ان استخفه باخبار الآحاد اما عملا فلا ويعاقب
تاركهما اي تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله والشافعي
لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد
في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك

يوجب التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه محكم
الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه محكم الخبر الواحد
ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الوجوب عندنا على المعنى الاعم الشامل
اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون
الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا
المعنى بقطعي او بظني فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة
نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة
والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب
ذلك كسنن النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده
والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي صلى الله عليه وسلم
عند الشافعي وعندنا تقع على غيره ايضا فان السلف كانوا
يقولون سنة العمرين والنفل ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه
وهو دون سنن الزوائد وهو لا يلزم بالشروع عند الشافعي
لانه متبرع فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم لقوله
تعالى لا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب
صيانته ولا سبيل اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم
الباقي فالشروع بالمعنى اولى من العكس لان الصيانة تحتاط
فيه ولما وجبت صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر
فما صار فعلا اولى اي صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى
بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز
ان ينتصب تسمية وفعلا على الحال بتقدير حال كونه مسمى
وحال كونه مفعولا والحرام يعاقب على فعله وهو ما حرم
لعينه اي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر

سولا طرح الى صانه المودى

فان قيل لا ابطال ههنا واى هو يبطلون اذ ما اليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كمن رق مملوك او فيما لغيره ولا شك ان يبطلون ما اثر به من الفعل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه كخلاف رع الغير فانه انقضا لتأدية الارض لا الى فعله الذى هو ستى ارضه سوى لزوم الباقى اذ لا صحة له بدون الباقى لان الكل عبادة واحدة بتمامها يستحق الثواب

والحرام قد يضاف الى المحل ويلحقه الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات وكون ذلك من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبنى على حذف المضاف اى حرم الكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر من اللحم اكلها ومن الخمر شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى ان حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم المكة وحريم البئر فيعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا

واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة ههنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفى الاول اى الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك اى فى الحرام لعينه اصلا والفعل تبعا فنسبت الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل لانه اطلق المحل وقصد الحال كما فى الحرام لغيره فنى الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باسم المحل على الحال اى اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشا الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد الحال فالمجاز ثمه فى المسند اليه وههنا فى المسند وهو قوله حرام اذ الاثر منشأ الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد لا بل هذا الاشارة يرجع الى المكروه كراهة التحريم حرام لكن بغير القطعى كالواجب مع الفرض واما الثانى المراد بالثانى ان لا يكون حكما اصليا اى يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول اى الذى له حكم اصلى فى مقابلتها اى فى مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهى اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم فى المجازية من الاخر اى نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم فى المجازية اى ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر اما الاول

اما الاول اى الذى هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اى بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا لكن حقه اى حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجرى على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة فى دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات اى اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار فى رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففى هذه الصور له ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن اذا اخذ بالعزيمة وبذل نفسه اولى والثانى اى الذى هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كالافطار للمسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة بناء على سبب تراخى حكمه والسبب هو شهود الشهر والحكم وجوب الصوم قد تراخى بقوله تعالى فعدة من ايام اخر فالعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان فى العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل اخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن ليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان تضعفه فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اى الا ان تضعفه الصوم استثناء من قوله فالعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول

احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم
لكن حكمه متراخ فصار رخصة في حقه كشعبان فيكون في الافطار
شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والدة
قائمتان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس شبهة كون استباحة الكفر
حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث
اي الذي هو رخصة مجازا واتم في المجازية وابعد عن الحقيقة
من الآخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا
لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي هو رخصة مجازا
لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا
في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع
في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف القسم الثالث
كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي
عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين
عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة
فان حرمتهما ساقطة ههنا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة
في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة
فلا فرق بين هذا وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني اما ههنا
فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم فلا يبقى المحرم في حال الضرورة
ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس
وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله صلى الله عليه وسلم
ان هذه صدقة الحديث روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة
ولكن آمنون فقال صلى الله عليه وسلم ان هذه صدقة تصدق الله

تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضي الله عنه
لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان
خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل
على العدم عند عدم الشرط ولذا سؤال عمر رضي الله عنه دليل
عليه ايضا اذ لو كان دالا على عدم الحكم لما سأل ولكان عالما
بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان
والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان
اي التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص فههنا اولى
في صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله اولى اي
اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن
رفقا كما في الكفارة هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة
وهو عطف على قوله لقوله صلى الله عليه وسلم والرفق ههنا متعين
في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط
اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم
على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق
فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلوة لما كان اشق فثوابه اكثر
فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون باداء الفرض
متساو فيهما واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما
يتعلق بشيء آخر فالشيء المتعلق به ان كان داخلا في الاول
تكون ركنا والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس
فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا
فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل

قوله على ما ذكرنا في القياس اشارة الى ان المراد بالتأثير ههنا
اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه النوع في النوع الآخر
لا الايجاد كما في العلل العقلية ...

على وجوده معلاقة واما الركن فما يقوم به الشيء وقد تسمح بعض
الناس على اصح بنا فيما قالوا الاقرار ركن زايد والتصديق
ركن اصلي بانه ان كان اي الاقرار ركن يلزم من انتفائه
انتفاء المركب كما تنتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن
الزايد ما اعتبره الشارع في وجود المركب لكن انعدم بناء
على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما
وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وبهذا النظر اعضاء
الانسان فالراس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن
لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص واما العلة فاما علة اسما ومعنا
وحكما اي يضاف الحكم اليها بهذا تفسير العلة اسما وهي موثرة
فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة
حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص
فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا
بينهما اي بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول تقارن العقلية
ويتاخر عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق بالشرط علم بانه
واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار من حيث
ان الملك يضاف اليه فهو علة اسما ومن حيث انه موثر
في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة
حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في الفصل
مفهوم المخالفة ولانه كونه علة لا سببا ان المانع
اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة
حتى صح تعجيل الاجرة تفريع على قوله انه علة معنى حتى لو لم تكن
كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة
حكما

حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا
عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب
لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب
اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان
بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت الحكم
من وقت البيع حتى يكون الزوايد الحاصلة في زمان التوقف
للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة
واما يشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط
بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها الحكم تكون اذا ثبت
لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل
الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله
لم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب ولذا
كل ايجاب مضاف كانت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى
لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب حتى يوجب الاداء
فيتبين بعد الحول انه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسما
للاضافة اليه ومعنى لكونه موثرا لان الغنى يوجب مواساة
الفقير وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه يشبه الاسباب
لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان
علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا انما
الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن
النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو
وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام الموثر بل
تمام الموثر المال النامي ولو كان متراخيا الى الشيء تحت حصة

وكذا مرض الموت يعتبر الامور المذكورة علة اسما ومعنا لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك وتراخي الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك وتراخي الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت وتراخي الى نفوذ السهم في الرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود وعند ابي حنيفة حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على الخلف لم تعم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو علة العتق فالولد ما جمع ذلك شبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنا لا حكما لما صرح بذلك لعدم تصريح السلف تعلق هذا بين العلة والتاثير والمقارنة ولم يجزم

اسما ومعنا لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب بالنصاب لكان النصاب علة الحلة والنماء لا حكما

عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة حصوله بالمال نفس النماء وصف قائم بالمال له شبهة العلية

مصدق الاول فقط في البيع الموقوف لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا بنفسه

وصدق الثاني فقط في مثل شرى هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان النماء

القريب فليتامل العلة لكان للنصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح

فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة

حتى اذا رجع ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب

فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب

وعلة العلة انما يشابه السبب من حيث انه تتخلل بينها

وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة

اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار

فيهما علتان اسما ومعنا لا حكما وفيما لا يشابهان الاسباب

ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض

الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور ايضا بانها علة اسما

ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة

كشرى القريب فان الشرى علة الملك والملك علة العتق

وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها

علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شرى القريب ليس علة

اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب

بتوسط العلة وهو الملك وقد جعل الامام فخر الاسلام

العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكني لم اجعل كذلك

لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها

وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتيب

لا يوجد

قوله واما ماله شبهة العلية بكسر الجيم لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير كجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة ولا حكما لعدم الترتب عليه او المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق مفض الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وعند فخر الاسلام الا انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا كالخلاف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرنا ههنا لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لا ربوا الفضل فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير لوجود ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية فانه اقوى الحرمتين فلو ثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم

لا يوجد العلية اصلا وان وجد احدها فمعنوا الحصل منه اقسام

وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام ايضا وان وجد

الاجتماع بين الثلثة فقسم فيحصل سبعة وقد علم من الامثلة

المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما وقد يوجد مع مشابهة

السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف

وقد يوجد مشابهة السبب بدونها كشرى القريب

والظن انه شرى القريب علة اسما ومعنى وحكما في السبب

واما ماله شبهة العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت

بالشبهة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو القدر

او الجنس واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة

والملك للعتق فان ايهما تأخر الملك يثبت الحكم به اي

العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به

حتى يصح نية الكفارة عند الشرى فان نية الكفارة

تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشرى ويضمن ان كان

موسرا عند ابي يوسف ومحمد رح ولا يضمن عند ابي حنيفة

والخلاف فيما اذا اشترياه معا اما اذا اشترى

الاجنبي ثم القريب يضمن لا تفاق والفرق لابي حنيفة في الاول

رضى الاجنبي بفساد نصيبه حيث شارك القريب ولا يعتبر جهله

وفي الثاني لم يرض وان تأخر القرابة يثبت بها اي العتق

بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت معلومة لم يضمن كما اذا

كان اوربما عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه كما في المسئلة

اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشاهد

الاخيرة بل الى المجموع فايهما رجع يضمن النصف فان الحكم

١٩٦

قوله واستحداث الملك بين لزالمونرية وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة
او ما يقوم مقامها سوكون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث
ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك المستحدث منه وبلى حرمته وملكه يكون الوطي المودي الى الشغل
فان الاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب او الشغل الذي هو
بالوطي والملك ممكن منه مودي اليه ودواع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البايع والملك ممكن من وطي المشتري والاظهر
ما في التلويح ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط مجازا وقد وجد وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مودي اليه
فان هذه الاستحداث يصح من غير استبراء لزم من البايع من غير ظن واستبراء رحمها عن ماء ثم لو اجتمعا الوطي للثاني
بشغل الملك لادى الى الخلط فكانه

ثبت بالمجموع لانها انما يثبت بالتقضا وهو يتبع بها واما اسما
وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه
كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اي قيم
مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطي
اي المس والنكاح بقوما مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة
واما في الثلثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور او باقامة
الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان
ان احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق
واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي
الي ولك اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه
والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في المتن
اما دفع الضرورة كما في احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط
كما في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات واما دفع الحرج
كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج
ودفع الضرورة ان في الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك
الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال والضرورة
داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة في السفر
والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن
لكن في اضافة الحكم اليهما حرج فحقينهما وبالتقسيم العقلي
بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولم يجعلوا الجزء
الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول
علة معنى لا اسما وحكما فالتقسيم الذي ذكرنا وهو ماله شبهة
العلة بجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما

قوله والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند التخلص عن آفة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه

قوله كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع كالمس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الجماع في الحرمة على الاطلاق اذا كان مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كان مع الزوجة او الامة تلويح

قوله ولم يجعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى والعلة حكما الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما اما الاول فمنه الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع ما له تاثير في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فاله شبه العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا التقسيم بعينه والثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه او يكون بحيث يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير ولا للسبب الداعي وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كقوله ان دخلت الدار فانت طالق متصل الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط تلويح

قوله واما السبب فهو لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام
ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا او بعضها على تعدد الاقسام باختلاف الجهات والاعتبارات وان انحصرت الاقسام بحسب
الذوات ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة
ما يتعلق بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كما يطلق في المعلق بالشرط ولما راى المصنف ان الرابع هو
بعينه السبب المجازي كما عرف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما في
معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمي الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب
ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة لذلك تلويح

ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا اذا كان
مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما
اراد وا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا
علة حكما واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين
الحكم علة فان كانت مضافة اليه اي ان كانت العلة مضافة
الى السبب كوطي الدابة شيئا فانه علة لاهلاكه وهذه العلة
مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب في معنى العلة
فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة
بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اي لا يجب القصاص
عندنا على الشاهد اذا شهد ان عمرا قتل زيدا فاقتص ثم رجع
الشاهد لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صار قتلا بحكم القاضي
واختيار الولي وان لم يكن مضافة اليه اي العلة مضافة الى السبب
فالسبب حقيقي نحو ان يكون اي العلة فعلا اختياريا فالسبب
حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال
على مال يسرقه وعلى حصن في دار الحرب اي لا يضمن الدال
على مال يسرقه السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال
على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة
هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي
في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب
ولا اجنبي اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال لقوم تزوجوا هذه
المراة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هي امة لا يضمن
قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا
الشرط ولا يلزم ان المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة

قوله بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المراة وكيلها او وليها
على شرط انها حرة فاذا هي امة يضمن الوكيل او الولي للمتزوج
قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل
فيكون المزوج صاحب العلة والعلة الاستيلاد ومبني على التزويج المشروط
بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالشرط
فيكون الشارط صاحب علة تلويح

بإزالة الأمن سبب للضمان أي إزالة المحرم الأمن الملتزم بعقد الإحرام إذا اتصل بها القتل حالة كونه جماعة للضمان وموجب له
فعلم بهذا أن الدال المحرم ضامن قبل المدلول الصيد ثم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الإعلام أي إحداث العلم في الغير فيجب
أن لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وأن لا يكذب الدال في ذلك تلويح

والصيد يضمنان مع أنهما سببان لأن المودع أي إنما يضمن بترك
الحفظ الذي التزم والمحرم بإزالة الأمن إذا اتصلت بالقتل إفضاء يعني
إلى القتل أي توفرت إزالة الأمن وإنما قال بهذه لأنه لما قال
إن المحرم إنما يضمن بإزالة الأمن ورد عليه أنه ينبغي أن يضمن بمجرد
الدلالة لأنه حصل إزالة الأمن بمجرد الدلالة له فقال إنما يضمن بإزالة
الأمن إذا اتصلت بكونها مفضية إلى القتل أو قبل الإفضاء
لا يصير سببا للهلاك فلا يضمن ثم أقام الدليل على أن إزالة
الأمن سبب للضمان بقوله فإن الصيد محفوظ بالبعد عن الناس
بخلاف مال المسلم أي إذا دل رجل السارق على مال مسلم
لا يضمن فإن كونه محفوظا ليس لأجل البعد عن الناس فدلالته لا تكون
إزالة الأمن وصيد الحرم أي إذا دل عليه غير المحرم فإنه لا يضمن فإن كونه
محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع إلى صبي
سكينا ليمسكه للدافع فوجأ به نفسه لا يضمن لأنه تخلل بين السبب
وهو دفع السكين إلى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو
قصد الصبي قتل نفسه وإن سقط من يده فجرحه ضمن لأنه
لم يتخلل هنالك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم إلى السبب وهو
الدفع ومنه أي من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والإعتاق
والنذر المعلقة فالمعلقة صفة للتطليق والإعتاق والنذر
نحو إن دخلت فأنت طالق إن دخلت فعبده حر إن دخلت
فلله علي كذا الجزاء متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق
والعتق ولزوم المنذور لأنها ربما لا يوصل إليه لأن الشرط معدوم
على خطر الوجود أي لأن هذه الأمور المتعلقة ربما لا يوصل
إلى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة

إلى الكفارة مجازا لأنها أي اليمين للبر فلا يوصل
إلى الكفارة إذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة
إلى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم إذا وجد
الشرط أي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط
يصير الإيجاب الذي علق حقيقة بخلاف اليمين للكفارة
فإن الحنث علة لها وعند الشافعي هي أي اليمين سبب في معنى العلل
حتى أبطل التعليق بالملك أي إذا قال لأجنبية إن نكحتك
فأنت طالق أو لعبد إن ملكتك فأنت حر يكون باطلا لعدم
الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز
التعجيل قبل وجود الشرط إذا وجد السبب كالزكاة قبل الحول
إذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز شبهة
الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا
وهذا يتبين في أن التنجيز هل يبطل التعليق أم لا فعند زفر لا لأنه
لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق
شرطنا وجودهما في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط
فلا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسألة
إذا قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثم قال لها
أنت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى إن تزوجها
بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل
التعليق فيقع الطلاق وهو يقول شرط صحة التعليق وجود
الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لأن زمان وجود الشرط
هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر إلى الملك وأما التعليق
فلا افتقار له إلى الملك حال التعليق فإذا علق بالملك

وهو لم يهد اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس الا ثلاث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما او التيمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها يمين يعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق وتوقف هذا الطريق بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج ثم وقع الشرط فانه يقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف رح فلو تنجز تطليقات هذا الملك لم يبع الا واحدة فانها الباقية فقط ولهذا صح تمسك الائمة وفخر الاسلام بان تطلان التعليق بانعدام المحل لان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر فهو انه انما شرط في التعليق بغير الملك شبهة الجمعية ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب

نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق صحة وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلقات الثلاث في قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلان اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالنوع منه الا يدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه الامر المخوف اي الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالغصب يكون مانعا من الغصب والمراد بكون البر مضمونا هذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك اي يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن له الرجوع اليها فحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر مضمون بوجود الملك عند الشرط فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبله فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة

اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في اواخر مباحث اقسام النظم بابا في بيان اسباب الشرائع للاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رحمه الله لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر من الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة للاسباب اصلا والاحكام انما ثبتت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلل انما حصلت بالادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى الكتاب ان الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو افتقر الى الاسباب لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لانفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على الخطاب واخرت بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل موجه بوجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات

ليكون البر مضمونا بالجزاء وبتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان السبب في الآفاق والانفس موجودا دائما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب به وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغني لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان لكل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه واما الفطر فشرط لقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون وعلل لامتناع الحكم عن السبب او لان يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الاول وايضا يتضاعف الوجوب بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر تعارضه الاضافة الى الرأس وهي تحتمل الاستعارة ايضا كحقوق تضاعف الوصف هذا جواب سؤال وهو ان الاضافة دليل السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الرأس ايضا تتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة

لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري
في النصف عكس وايضا وصف المؤنة اي في قوله اذ وانهن
مؤنتون يرجح سببيه الرأس للحج البيت واما الوقت
والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة
الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو
تبع الارض حال عن الخارج عبادة اي العشر عبادة لان
لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكاة في انها جزء
من النصاب وكذا الخراج اي سببه الارض النامية
الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار
مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
وهو التمكن من الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار
سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اي لاجل ثبوت
وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة
في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي
وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود والعقوبات
ما نسبت اليه من سرقة وقتل وللكفارات ما نسب اليه من امر
دائر بين الحظر والاباحة وللشرعية المعاملات البقاء المقدور
اي للعالم وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة
كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا
لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت
يسمى بالسبب باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض
من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق اسم السبب عليها
مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشرى لملك المتعة فان العقل لا يدرك

لا يدرك تأثيره لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف
وليس الغرض من الشرى ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو
سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص
باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهود
للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة الشرط
او دلالتها كالمرأة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر
التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط
في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم
اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا
فان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا رجع
السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد
شاهد بان الزوج خيرها وآخران بان المرأة اختارت نفسها
فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن
شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة
فان قال ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله
احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه
ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة لان القضاء بالعتق
ينفذ ظاهرا وباطنا عنده والعلة لا تصلح لضمان العتق
العلة قضاء القاضي بضمان العتق واما لا تصلح للضمان لكونه
غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين فخلف
رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط فالعلة
تصلح للضمان لانها اثبت العتق بطريق التعدي
وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحله

وكذا حافر البئر عطف على القائلين المذكورين وكما رجوع شهود الشرط

ومسئلة القيد والتشبيه في انه هناك شرط لا يوضع علة للصلح
لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن
الارض مانع من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط
ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الصالح اليها بقوله وان
علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم
فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان
فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع نفسه واما وضع
الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد وتمن تم
الاسباب وثم ما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض
عليه فعل مختار غير منسوب الى السبب كما اذا حل قيد عبد الغير فابق
لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف
صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط تابع
عنها ولذا اذا فتح باب قفص او اصطبل فلا يجب ان
ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان
كما في سيلان ماء الزق فان السيلان طبيعي للطير كالسيلان
للمائع لكنا انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه كما لو كان كمثل
عن سنن الارسال واذا مال الولي سقط وقال المحافر
اسقط نفسه فالقول له اي للحافر لانه يدعي صلوحية العلة
للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف
الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه صاحب علة
واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين
فان وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك

لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله صورته انه قال
لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق
فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع
الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة
الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلة
فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد
العلة الى ان يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة
كدخول الدار مثلا وهنا علة الزنا لا يتوقف على احصان
يحدث متأخرا اقول ما ذكروا وهو ان الشرط امر متأخر
عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو
هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح
والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب
والمكان والبدن لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة
اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء
وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس شرطا وهذا
الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي
واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متأخرا عن العلة
كحفر البئر وقطع حبل القنديل والاخر ان يكون متقدما كالوضوء
للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر اقوى مما هو متقدم
لان الحكم قارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم
اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان
هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة
فان الحكم لا يكون مضافا اليه لا وجوبا ولا وجودا بل هو قبل حكم العلة فيعتبر انه شرط كشهادة

مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة
وما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت
ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة
لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء
فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا
على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان
ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا
لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة كافرين ايضا
اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال
ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل
فيثبت عتقه والحرية بشرائط الاحصان فيثبت احصانه
بشهادة الكافر قلنا لشهادة النساء خصوص تكذيب المشهود
دون المشهود عليه اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت
بشهادة الرجال مع النساء فاما ان تثبت العقوبة
وهنا لا يثبت لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا
بالمشهود عليه وهو المسلم بتكذيبه ورفع الكفارة وهي تصلح لذلك
اي بشهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه
وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح
على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة الكفار
في هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا
حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح لذلك اي لا تصلح شهادة
الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع الكفارة
وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز

ان يثبت

١٩٩

فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة قالا ان شهادة القابلة
على الولادة يقبل من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى عنها
زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به
عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد
ههنا اي في شهادة القابلة الا تعيين الولد وهي مقبولة
فيه اي في شهادة القابلة في تعيين الولد فاما النسب
فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة العلوق
السابق وعنده رح لا يقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر
كان النسب مضافا الى الولادة فيشترط لاثباتها كمال
الحجة كما اذا وجد احد الثلثة وهو اما الفراش
او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة
طلاق يقبل شهادة امراة عليها في حقه اي في حق الطلاق
عندهما لانه لما ثبت الولادة ثبت ما كان تبعا لها
لا عنده رح لان الولادة شرط الطلاق فيتعلق بها الوجود
فيشترط لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط
لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه يشترط
لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه
الحجة ضرورية فلا يتعدى اي شهادة المراة الواحدة حجة ضرورية
لا تقبل الا فيما لا تطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا يتعدى
عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع
عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة كما في شهادة
المراة على بكارة امة بيعت على انها بكر ففي حق الرد فان شهادة
المراة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في حق البكارة

قوله كحد القذف حيث علم ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
فاذا كان العجز علامة وجب رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقوم الجلد على العجز لا سيما ان الترتيب في النظم
لوجوب الترتيب في الحكم عند الشافعي فان قيل ان قوله تعالى ثم لم يأتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل
ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول
في الدار فلو جعل محل الدخول شرطا في حق العتق لم الغاء شرط الثاني في حقه قلنا لو سلم انه موقوف ولا تقبلوا
عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فاما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة
لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط في وجوب الجلد

والشبابة فلذا ههنا بل يحلف البايع وقال الشافعي الاصل في المسلم العفة
فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي لونها كبيرة
اي تبيين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة
لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت
سقوط الشهادة وهو حكم شرعي بناء عليه اي على العجز
عن اقامة البينة فبمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعي
وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل اي سقوط
اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف الجلد اذ هو
فعل حسي اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة
فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير
اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن نقضه فان تحقق
العجز تظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان
وان لم يتحقق العجز تظهر انه كان مقبول الشهادة فكان صادقا
في ذلك القذف قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان
فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اي حسبة لله وهو اي القذف
لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يمكن حضارهم
ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا اي لرد القاضي
شهادة الرامي والعفة اصل لكن لا يصلح للاثبات
رد الشهادة لما عرفت ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات
بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة اي على الزنا من غير تقادم
العهد بعد ما جلد يبطل رد الشهادة ويحد الزاني
وان تقادم العهد اي اذا اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد
الرامي لكن لتقادم العهد يبطل الرد اي رد شهادة الرامي

ولا يثبت

ولا يثبت الحد اي حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد
شبهة في درء الحد ... وهو قسمان ما ليس له
الا وجود حسي وماله وجود شرعي فالاول بعد ان يكون
متعلق حكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا
فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثاني
كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلوة
اي المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي
كالزنا والاكل وماله وجود شرعي مع وجوده الحسي والمحكوم به لابد
ان يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو
من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن فحصل اربعة انواع
الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب
لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد
والثاني ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه
ليس سببا لحكم شرعي كالاكل واما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان
الاكل تارة واجب وتارة حرام والثالث ماله وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي
وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك وهو متعلق لحكم شرعي
والرابع ماله وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وليس سببا
لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي بحسب اركان وشرائط
اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف
المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا والا فاسدا اي ان لم
ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم
اي الاركان والشرائط يسمى باطلا والفاسد صحيح
باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول اي ما وجدت

ثم المحكوم به اما حقوق الله المراد بحقوق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فنسب الى الله لعظم خطره وشمول نفعه والاعتبار
بالخلوص والكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل
ومن حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فتحصر فيما ذكرنا انه لا يتصور قسم لو اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على السوية

اما حقوق الله فثمانية عبادة خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة
بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها معنى العقوبة
كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك لحكم الاستقرار

اي ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة

ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعا فيه

والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله

تعالى فثمانية عبادة خالصة كالايمان وفروعه وكل يشتمل

على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله التصديق والاقرار

ملحق به حتى ان تركه مع القدرة لم يكن مومنا عند الله تعالى

وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان

التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل حكما

اي الاقرار في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى يصح ايمان المكره

في حق الدنيا فلا يصح ردته وزوائد الايمان الاعمال وعبادة

فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية

ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى

لانه اي لان الخراج لما تردد بين الامرين اي بين العقوبة

والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة

غالبة على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار

الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر ولا يبتدأ على الكافر لكن

يبقى عند محمد كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف يضاعف

اي في العشر معنى العبادة فالكفر ينافيها من كل وجه واما الاسلام

فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اي العشر اذ هي اي

المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا قاس ابقاء العشر

على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف ان

اي في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر

اما الخراج فلان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة

من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب

وهي الفاء يرجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر

والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في حقه مشروع

في الجملة وعند محمد ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري

فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف

امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لانه

لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة بخلاف القياس في حق قوم

باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يوخذ منهم الجزية فلا يكو

فلا يكونون في حكمهم وحق قائم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد

كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة

كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف

بالتقصير والبائع الخاطي مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل

بسبب اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب

كحفر البئر ونحوه والشاهد اذا رجع لانه اي حرمان الميراث

جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة

كالكفارات فلا تجب على المسبب كحافر البئر لانها

اي الكفارات جزاء الفعل والصبي اي لا تجب الكفارة

على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي فيهما

اي في المسبب والصبي لانها عنده ضمان المتلف وهذا

لا يصح في حقوق الله والكافر اي لا تجب الكفارات على الكافر

لوصف العبادة وهي اي العبادة فيها غالبة اي في

الكفارات الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة

فيها غالبة لانه اي الظهار منكر وزور ولذا كفارة الفطر

اي وصف العقوبة غالبة فيها لقوله صلى الله عليه وسلم فعليه ما على المظاهر

ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطي ولان الافطار عمدا

ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا

لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة

محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير

مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق

ثابت بل منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالعقوبة

اي العبادة والعقوبة وهي اي الكفارة عقوبة وجوبا وعبادة اداء

وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه اي ما كان عقوبة وجوبا وعبادة

اداء كاقامة الحدود ولم نجد على العكس اي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة

اداء وعبادة وجوبا واما قال هذا جوابا لمن يقول لم يعكس

حتى يسقط بالشبهة كالحدود وتفريع على ان كفارة الفطر عقوبة

وبشبهة قضاء القاضي في المتفرد اي المتفرد برؤية هلال

رمضان اذا رد القاضي شهادته وقضي ان اليوم من شعبان

فافطر بالوقاع عامدا فلا تجب عليه الكفارة عندنا فلو كان

تسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا ان

ان اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر

من ان يحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف

وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واما ما هو قطع

الرابع فالخاص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم

الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار

الاقرار خلفا في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما

مقام الاصل في احكام الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلفا

عن اداءه

عن اداءه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه اي لما كان اداؤه اصلا

واداء الوالدين خلفا واذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل

لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكونه تبعية ثم تبعية اهل

الدار والغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اي اذا عدم الابوان

وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا ما لم ينقض

اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز

اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروري

اي عند الشافعي التيمم خلف عن الماء عند العجز بقدر ما يندفع به

الضرورة حتى لم يجوز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال عطف على قوله

ثم تخير فيما بين نجس وطاهر تحرى ولا يتيمم فتوضأ بما غلب على ظنه

طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة ههنا

وعندنا يتيمم اذا ثبت التخير بالتعارض اي بين النجس والطاهر

ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري

ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة

كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز اقامة المتيمم

للمتوضي كاقامة الماسح للغاسل وعند محمد وزفر التيمم خلف

عن التوضي فلا يجوز لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف

فلا يبني صاحب الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف الضعيف

كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومي وشرط الخلفية امكان الاصل

ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه لعارض كما في مسئلة مس

السماء والحلف بالعودن والحلف على قلب الحجر ذهبا ولا بد من اهلية للحاكم

وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به

من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب

اخبر النبي صلى الله عليه وسلم انه من اوائل المخلوقات فلما الفي
مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي تخرج ادراكها الى الفعل فكذا
القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله طريق بدايته
فابتداؤه درك الحواس ارتسام المحسوس في الآلة الظاهرة ونهايته
ارتسامه في الحواس الباطنة وفي بدايته تصرف القلب فيه بواسطة العقل
بان يدرك الغائب من الشاهد او ينتزع الكليات من تلك
الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده
لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم
النظريات منها ثم الاستحضار بحيث لا تغيب وبهذا
نهايته وتسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف
اعلم انا ذكرنا في تعريف العقل اورده مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس
فما ذكره في المتن وهذا انسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور
في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلقه الله تعالى
هذا الجوهر وقد قال صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى العقل
فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي صلى الله عليه
وسلم انه من اوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر
قوله تعالى الله نور السموات وايضا قد يطلق العقل على الاثر
الفائض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف
هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرقت
عليها الجوهر المذكور اخرجها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس
في ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هو النور المعنوي
الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة

النفس

على قوة النفس التي بها تكتسب العلوم وهي قابلية النفس اشراق ذلك
الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرنا في المتن تسمى الاول العقل
الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع
العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فيقال علم بوجوب
الواجب واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله بمبدا
يلزم من هذا الكلام ان يكون للمدرك الحواس بداية ونهاية
وكذا للادراك العقلي بداية ونهاية واعلم ان بداية درك
الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس
الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ
وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس
المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية وبعده
الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ يأخذ المدركات
من الطرفين وتتصرف فيها وتركب بينهما تركيبا وتسمى مخيلة ايضا
فهذا نهاية لادراك الحواس فاذا تم هذا تشرع النفس الانسانية
في المفكرة علوما فانها بداية تصرف النفس بواسطة اشراق
العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم
ثم معلومات النفس اما ما لا يتعلق به العمل كمعرفة الصانع
وتسمى علوما نظرية واما ما يتعلق وتسمى عملية فاذا اكتسب العملية
وحركت البدن تعالى الى ما هو خير وعما هو شر وقد تستدل بهذا
على وجود تلك القوة وقد عرفنا اي تستدل بهذا التحريك
على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر
واما تستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن تحركه الى ما هو خير
عندنا وعما هو شر عندنا والجوهر المذكور وآثم الاشراق

فاوا حرلته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي
لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم يحركه الى الخير وعن الشر
علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت
ثم علم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا
ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فنعلم ان وجود
العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كانت العقل متفاوتا
في افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية
بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها
ولطافتها في مبدا الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها
وكثافتها في اصل الخلقة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة
كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيصير اشد
تناسبا بذلك الجوهر وتزداد استضائتها واستفادتها
معالم اثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل
ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية
والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر
فقدره الشرع بالبلوغ اذ عنده تم التجارب بتكامل القوى
الجسمانية التي هي مراكب القوة العقلية ومسخرة لها
باذن الله تعالى وقد سبق في باب الالهيات الخلاف في الحاكم
في الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل
وهذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب الالهيات
فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلف بالايمان حتى اذا
اذا لم يعتقد كفرا وايمانا مات يعذبان عند المعتزلة وعند الاشعري
لا يعذبان فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيقضي قاتله ولا اثم

ولا اي ان الصبي والمذهب الوسط بينهما اولا يمكن ابطال العقل
بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه مبني
على معرفة الله والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة
وهذه الامور لا يعرف شيء منها الا عقلا قطعا للدور وقد يتطرق
الخطاء للعقلاء فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع
الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط
في مقتضيات الافكار كما يرى من اختلافات العقلاء بل اختلافات
الانسان نفسه زمانين فصاعدا وليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية
والمعتزلة اخرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر
ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية
وتطرق الخطاء فيها فهو وحده غير كاف اي العقل فيما يحتاج
الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام
شيء ليكون اما ارشادا او تنبيها ليتوجه العقل الى الاستدلال
او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال
فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي
ان الصبي العاقل لا تكليف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله
تعالى على الحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا
لاصل العقل ورعاية للتوسط جعلنا مجرد العقل كافيا للصحة
وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان عقلت
عن الاعتقاد ولا يبين عن زوجها خلافا للمعتزلة وان كانت
تبين فانها اي التي لم تدرك المدة المذكورة لم يكن مجرد عقلها كافيا
في التوجه الى الاستدلال لكنها ان توجهت علم انها ادركت
مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا اذ حصل

او حصل التوجه وشرطنا الانضمام او لم يحصل التوجه ولكذا
الساهي اي لا يكلف قبل مضي زمان تحصل فيه التجربة
وبعده يكلف فلا يفهم قائل الساهي ولو قبل مدة التجربة
فانه لم يوجب عصمة بدون دار الاسلام فصل ثم الاهلية
ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاول فبناء
على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به
الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك
من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست
بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى
وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وربوبيته وله
والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم اذا
من اوا حقوق تجب للرب سبحانه فلا بد لهم من وصف
يكونون به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي
والشرعي وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا
ينسبون الخير والشر الى الطائر فان جرى سانحا يتيمنون به فان
بارحا يتشأمون به فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب
للخير والشر وهو قضاء الله وقدره واعمال العباد فانها وسيلة
لهم الى الخير والشر والمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر والزمناه
عمله لزوم القلادة العنق اي لا ينفك ابدا فدلت الآية
على لزوم عمل الانسان المحل وذلك اللزوم هو الذمة فعنقه في
استعارة العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم
التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تعالى
وحملها الانسان هذه الآية تدل على خصوصية الانسان

بحمل اعباء التكليف اي وجوبها عليه فثبت بهذه الآيات انه
انه للانسان وصفا هو به اهل لما له وعليه وقد فسر الذمة بوصف
يصير به اهلا لما له وعليه فلا دليل في هذه الآيات على وصف
اهلا لماله لكن المقصود ههنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا
كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي
يكون اهلا لماله فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض فقبل الولادة
له ذمة من وجه فيصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد تصير
ذمته مطلقة لكن الوجوب عليه غير مقصود بنفسه بل المقصود
حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا فحقوق العباد
ما كان منها غرما وعوضا يجب اي على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا
فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان
صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة الزوجات نظير الصلة التي
تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التي تشبه الاعواض لا صلة
تشبه الاجزية اي لا تجب ولا يحمل العقل اي لا تحمل الصبي الدية
وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه يشبه ان يكون
جزاء انه لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة اي لا تجب على الصبي العقوبة
كالقصاص والاجزية كحرمان الميراث على ما ذكر في باب المحكوم به
وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه
لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات
لا تجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبي سبب الحرج واما المالية
فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة فصارت
كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة

الفطر

وايضا لما كان مبنى هذه الاستعارة ... للعبد على البر ... الى اعتبار الاستعارة فى كل ... من ... الكلام

فان ... السانح ... ما ... اى ... والبارح بالعكس والعرب ...

... قضاء الله وقدره وعمل العبد وان ما قدر للعبد بمنزلة طاير يطير اليه من غير تعب وذكر القدر ... الخير والشر استعارة لسبب الخير والشر

عند محمد رحمه الله عليه رجحان معنى العبادة ويجب عند ما اختير اداء

اى اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنته خفيفة كالعشر

والخراج يجب على الاصل المذكور وهو ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا

فلهذا لو وجب اداء الصلوة على الحائض والحيض ينافيها

لظهر ذلك فى القضاء وفى قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب

بخلاف الصوم اذ ليس فى قضائه حرج والاداء يحتمل اى يحتمل

ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافى الصوم

وعدم جوازه منها اى عدم جواز الصوم من الحائض ثابت

بالقياس فينتقل الى الخلف وهو القضاء والجنون المتد يوجب

الحرج فى الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد فى الصلوة دون الصوم

لانه اى الاغماء يندر مستوعبا شهر رمضان واما الثانية

اى اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل يثبت بقدرة

كذلك اى اهلية الاداء القاصرة يثبت بقدرة قاصرة

واهلية الاداء الكاملة يثبت بقدرة كاملة والقدرة

القاصرة يثبت بالعقل الناقص وهو عقل الصبى والمعتوه

والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت

بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه تصح

من الصبى لقوله صلى الله عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا

سبعا واضربوا عليها اذا بلغوا عشرا وانما الضرب للتأديب

جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة

والصبى ليس من اهلها فاجاب الضرب للتأديب والصبى

اهل للتأديب ولانه اهل الثواب ولان النهى اى الحجر

لا ينعدم شرعا الا بالحجر اى بحجر الشرع وقوله ولانه اهل للثواب

قوله ولان عطف على قوله لقوله عليه السلام وهو باطل فيما هو

حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا فى لزوم ادائه وهو غير

موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى الكفر

الاخرى جواب اشكال وهو ان لزوم الاداء لما كان

موضوعا عن الصبى لكونه ضررا لم لا يثبت بالاسلام

حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين

زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما

يضافان الى كفر الاخر الى اسلامه وايضا هما من ثمرات

الايمان واما معرفة صحة الشىء بكلمة الذى فوضع له وهو

سعادة الدارين الابدى انهما تبعا ولم يعد اضرارا حتى

لو كان ضررا لا يلزمه بتبعية الاب لانه م الصغر فهو اذ

ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعتبر

علما فيصح ردته فيلزمه احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقاد

والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها كالاعتقاد

الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا

لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية

فى الاسلام والكفر هى الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة

ضمنا ثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا

ما هو ضرر ونبوى على انها تلزمه تبعا ايضا اى الاحكام الدنيوية

بسبب الكفر لزم الصبى تبعا للابوين وان كان لا تلزمه

تصرفاتهما الضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان

نفعا محضا كقبول الهبة وكونه وصيا وان لم ياذن وليه

فانه لو الحجر اى الصبى المحجور او العبد المحجور نفع وعمل

يجب الاجر استحسانا وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد
وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يرجع
ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض اي الغرض
في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان تلف
فيه يضمن اي تلف العبد المحجور ونحو ذلك يضمن المستاجر
لحدوث الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر فلو اتفا لا
يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجورين
والرضخ لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة وتصح تصرفهما
وكيلين بلا عهدة وان لم ياذن الولي اذ في الصحة اعتبار
الادمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتدا
في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا
عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض
ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرته اي ولا يصح
مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض في قبل الصبي الا
الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض الصبي للقاضي دون غيره
من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه فان عليه
صيانة الحقوق وفي العين لا يومن هلاكها فجعل ماليه لما كان
صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما يهلك
فيعرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ويامن هلاكها
وما يتردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما
فمن حيث انه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع
ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر يصح بشرط راي
الولي لانه اي الصبي اهل لحكمه اذا باشر وليه ولذا

قوله بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا باذن الولي فيندفع قصور رايه بانضمام راي الولي فيلزم العهدة ملوح

قوله ولا مباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس من النظرية اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي ... ابتاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما ... الزوج ... ملوح

وعندهما ان تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر عليه ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام ان راي الولي شرط الجواز وعموم رايه لخصوصه فيجعل كأن الولي باشر بنفسه باعتبار راي الولي شرط جواز تصرفه اما بنفسه واما بالصبي فيما تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رايه بان عمل بها الغير لخصوصه بان يعمل بها بنفسه حتى كأنه باشر بنفسه ملوح

وكذا اذا باشر بنفسه براي الولي ويحصل بهذا اي بمباشرة
الصبي براي الولي ما يحصل بذلك اي بمباشرة الولي مع
مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم
ثم هذا اي تصرف الصبي براي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر
عند ابي حنيفة بطريق انه احتمال الضرر في تصرفه يزول براي الولي
فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا الملك
الولي فاما من الولي اي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش ففي رواية
يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه اي الصبي في الملك
اصيل وفي الراي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الراي
باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فثبت
شبهة النيابة اي شبهة انه نائب الولي واذا كان
كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن
فاعتبرت اي شبهة النيابة في موضع التهمة وهو ان يبيع
الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي في غير موضع التهمة
وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند
عند ابي حنيفة بطريق انه اي تصرف الصبي يصير براي الولي
الولي كمباشرته اي الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا
اي لا من الولي ولا من الاجانب واما وصيته اي وصية
الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال صلى الله
عليه وسلم لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس اي يمدون اكفهم سائلين ويحتاجون
الوصية لانها تبطل اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب
لثواب الآخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه

حيث يجعل مباشرة الولي ومباشرة الصبي ملوح

واما وصيته فباطلة ... [illegible]

قوله فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احديهما او يوجب تغيرا في بعض احكامهما وسمي العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتنبك وتعرض لكونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما تيك الساجن من عوارض البلح ولو اريد بالعرض الحركات والكدورات بعد العدم لم يصح في الصغر الاعلى سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية اي لم يكن للعبيد فيها اختيار وانسب الى السماء وكسبية ما كان لهم فيها دخل باكتساب ما او ترك ازالتها والسماوية اي نسبته او استد بابتداء فعدت هاهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال العقل المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر اثرها ويتعطل افعالها اما النقصان جبل عليه وما عم في اصل الخلقة واما لخروج المزاج عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما باستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا

سكوت فيها ابطال انه البيع لا يصح

فينبغي ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي وقع على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق جواب سؤال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا تصح من البالغ فاجاب بانها شرع من البالغ وان كانت ضررا كالطلاق فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس يسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحسبه لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف رحمه الله اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون ان اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق بين ما اعترض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة ساعة وعند محمد بصلوة فيصير الصلوة ستا وفي صوم بان يستغرق شهر رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد وعند ابي يوسف اكثره كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما اجازته فلا يصح لعدم ركنه

لعدم العقل

قوله ثم الامتداد في الصلوة بعيران الاعتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه دخل جنس الصلوة ابنه وجمع الشهر في الصوم حتى لو افاق في بعض لا يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب او الليل ليس بمحل الصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترطوا في الصلوة التكرار لتقارد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وتمام عشر نفس الوجوب اي مع للسبب الطائفي اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل العصر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوة ستا وعندهما لا يجب التكرار الوقتية بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يتكرر الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان حد شرط يصير الى الثاني لعدم ان لا يزيد على الاصل وهو قدر المعلوم

لعدم العقل وذلك لا يكون تحجرا انما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون او التكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملة فانه يؤخذ بضمان الافعال في الاموال كما قلنا في الصبي في اول فصل الاهلية وهو قوله لحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب ولما بينا انه اصل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فيتقيد عبارته ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انه كان اصلية للانسان في مبدا الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان او ماهية الانسان لا تقتضي الصغر فنعني بالعوارض على الالتها المعنى اي حالة لا يكون لازمة للانسان ويكون منافية للاهلية وان الله تعالى خلق الانسان ليحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تبارك وتعالى فالاصل ان يخلقه على صفة تكون وسيلة الى ما قصد من خلقه وهي ان يكون من مبدا فطرته وآية العقل تمام القدرة كامل القوي والصغر حالة منافية لهذا الامور فيكون من العوارض قبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطة فلا يحرم الميراث تعقيب لعوله لكن التكليف

قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما اشير اليه بقوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك تلويح

قوله وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول عدم العقل ملحق به المجنون وفي الاخر نقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه ... ولا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا اشتراؤه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود لكن المشتري ... تسليم المبيع ولا تجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه تجب عليه العبادات احتياطا تلويح

ثم التكلف والعهدة عنه قطعا بالقتل ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء اي قال هذا الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل تعجل اخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بسبب ولم يحرم ولا يشكل هذا بالحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق ومنها العته وهو الاختلال بالعقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما اي الجنون والعته غير مقدرين والصبي مقدر ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع غالبا لا في حق العباد وهو اما ان يقع المرء فيه بتقصير كالاكل في الصلوة مثلا فان حاله مذكرة واما لا بتقصير اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او لا يدعو اليه كترك التسمية في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخرين والسلام الاخر يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تأخير الخطاب لا الوجوب اي نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده ما حرج لعدم امتداده قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها ... وابطل عباراته اي ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على يوجب او تأخير الخطاب لعدم الاختيار

فاذا قرأ في صلوته نائما لا يصح القراءة واذا تكلم لا تفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه النبي صلى الله عليه وسلم وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية تتعطل معها القوة المذكورة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال كان الاغماء عليه فوقه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الاغماء في التنبه والانتباه من النوم في غاية السرعة اما التنبه من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء لما سكت اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء سببا في كل حال النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك ودفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلوة تمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد ... يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك فيكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي ...

حتى لو اقر مجهول النسب انه نصفه ملك فلان تجعل عبدا
في شهادته وجميع احكامه ولذا العتق الذي هو ضده اي الاك لا
يتجزى لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فكذا الاعتاق عندهما لعدم
تجزي لازمه اتفاقا فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعنده
يتجزى اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد المكلف انما يتصرف
في حقه ثم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض
ايجاد شطر العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد يمنع ثبوت حقه
تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله اي زوال حقه تعالى
يمنع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى
الى الرق والرق يبطل مالكيته المال لانه مملوك مالا فلا يملك
المكاتب التسري ولا يصلح فيهمل الحج اي حج الرق وللكاتب
حتى اذا اعتقا وجب الحج لا التبع المؤدى قبل العتق وكذا الزكاة
بخلاف الفقير لان مانع بدنهما ملك المولى الا ما استثني
في الصلوة والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له
واما الزاد والراحلة لتيسر الحج ولا يبطل مالكيته غير المال كالنكاح
والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة
سواء اقر بها المأذون او المحجور وليس فيها الا القطع وبالقائمة
من المأذون واما من المحجور فيصح عند ابي يوسف مطلقا اي في القطع
المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق
القطع دون المال وينافي كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة
والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا تحتمل الدين الا اذا ضمت
اليها مالية الرقبة والكسب فيباع فيه دين لا تهمة في ثبوته

كدين الاستهلاك اي اذا استهلك مال الانسان والتجارة
لا بما كان في ثبوته تهمة كما اقر المحجور او يرجع بعد اذن وحل
يتأخر الى عتقه وتنصيف الحل تنصيف المحل في حق الرجال
اي يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء
اي يحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا يحل اذا كانت
متأخرة او مقارنة كما سبق اي في فصل الترجيح وتنصيف الحد
والعدة والقسم والطلاق لكن الوحدة لا تقبله اي
التنصيف فتتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية
فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم اتساع المملوكية اتساع المالكية
ايضا فكان يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا
قد اعتبر مالكية الزوج حرة حتى انتقص عدد الزوجات فانتقص
مالكيته في هذا العدد الناقص يلزم انتقاص من النصف ولما كان
احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق باتباله والملك الاخر
وهو ملك المال ناقصا غير منتصف بكليته لانه يملك اليد لا الرقبة
اوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر
بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة واما المرأة
ففي مالكيته لاحدهما وهو المال دون الاخر فتنصف ديتها
اعلم ان الملك نوعان ملك الاموال وملك ليس بمال وهو
الملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول
ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته
ناقصة عن قيمة الحر اي عن ديته لا بنصفه او اذا بلغ قيمة
العبد المقتول خطأ عشرة الاف درهم فانه ينقص
عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك الاموال
ثابت

دون ملك النكاح فقد تبينا نصف دية الرجل بهذا ما ذكروا
وقد وقع على هذا التقدير في خاطري اعتراض فقلت لكن بعده
العلة لا تختص بالدية وايضا يوجب الا كمال مما هو من باب
الازدواج اي لو كان العلة تنقيص دية العبد عن دية الحر بهذا
الا وجب ان لا تختص هذا الحكم بالدية بل تكون مطردا في جميع
الصور ولا يكون الرق منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب
تنقيصا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين
ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب
الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة
تنقيص دية عن دية الحرة ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو
العلة لثبوت هذا الحكم فقلت ولما انتقص دية لانه انتقص
فيه اي في العبد المالكية فلا ينتصف بل يرجح الا كمال شبهة المساواة
بالحر فينتقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف
لنفسه باهليته عندنا وعند الشافعي لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر
الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه
لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل للتكلم
والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته واولى طرق قضائه اليد
على انها اي اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا
لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا مالا لكونه
مالا وهي الحكم الاصلي للتصرفات اي اليد هي الغرض
الاصلي في التصرفات فان الانسان يحتاج الى الانتفاع
بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده

فرع

[illegible]

يثبت التصرفات كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة
انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد اذ ملك الرقبة
هو اختصاص المالك بالشيء فينقطع طمع الطامعين
والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوهما فثبت ان المقصود
في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت
ضرورة كمال ملك اليد فيبطل ما قال انما لم يكن اهلا للملك
لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية
عن المقصود الاصلي وهو ملك اليد فاما الملك اي ملك الرقبة
فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا
لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر واذا كان
كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات لا يوجب عدم اهليته
لما يكون وسيلة اليه اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود
لذاته كملك اليد في مسئلتنا فاليد تثبت له والملك
للمولى خلافة عنه اي يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل
ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل عندنا فان الوكيل
لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون
فيتفرع في هذا الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم حاكم
لانها اي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم
بناء على الاسلام ودار ه فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب
نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج انه ينافيه ملك
المولى الا اذا استثنى [illegible] الكامل وينافي
الولايات كلها فلا يصح امان الحجر لانه تصرف على العامة
ابتداء واما امان المأذون فيصح من باب الولاية لانه

لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى تماما
بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى
الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا وينافي ضمان
ما ليس بمال فلا تجب الدية في جناية العبد بل تجب دفعه جزاء اي
اي لا تجب على العبد ضمان ما ليس بمال اذ العبد ليس باهل لهذا
الضمان لكونه صلة حتى لا تجب عليه نفقة المحارم فلا تجب الدية
في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني فانه يجب
ابتداء عوضا في حق المجني عليه وكون المتلف غير مال
ينافي الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر
يوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار
المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب
حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة اي الارش
اصل في باب الجناية خطأ لكن العبد ليس اهلا لان تجب عليه
الارش لما قلنا انه صلة ولما لم تجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة
عنه فصار رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء العبد
لئلا يفوت العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل
كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع
عند ابي حنيفة وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية
الى الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية
الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر
ومنها المرض وهو لا ينافي اهلية لكن لما فيه حرج
الحكم شرعت العبادات فيه بقدر الممكنة ولما كان سبب
الموت وهو علة الخلافة كان سبب تعلق حق الوارث

والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمير في وهو يرجع
الى الموت والضمير في كان وفي يوجب وفي اتصل يعود
الى المرض والمعنى الموت علة لا يقوم الغير مقامه مستندا الى
اي اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت
يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل
يثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما
اي حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح
بمهر المثل في مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم
لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج اليه هو
لا يتعلق به حق الغريم واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يمكن الحجر
عن النكاح بمهر المثل صيانة لحقهما اذ لا حق لهما فيه وكل تصرف يحتمل
الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمله اي الفسخ
كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت اي لا يقبل النقض فاذا كان
على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدين
فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه
لا يبطل حق الوارث في الثلثين والقياس في الوصية البطلان
لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيرات
ايام الصحة في العمل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبي
على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ
اذ تولى بنفسه اعلم انه تعالى فرض اولا الوصية للوارث
بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا
الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه
حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول بطلت اي الوصية

قوله ... باع لاحد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث اثر الوارث بعين من اعيان ماله لا معنى لاستواء العوض عنه فلا يجوز عنده لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بشيء من المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض عن التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلث

قوله ولا يجوز بيع المريض البيع لاحد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز يختص بالورثة وذلك لان حق الغرماء انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى ان له ان يستخلص العين لنفسه او يقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث وان يأخذ التركة ويعطي الغرماء القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء ...

للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة
لانه وصية بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان لو لاحد الورثة
فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة
بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء منها وتفوت
الجودة عطف على بطلت في حقه اي حق الوارث كما في
كما في الصغار الا ان باع الولي مال الصبي من نفسه تفوت الجودة
حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء
بماله صورة ومعنى في حقهم اي في حق الورثة والغرماء حتى لا يجوز
لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي الورثة القيمة واقضى
المريض حق الغرماء ... البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد
الورثة او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يجوز
بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض
هذا التفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء
والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى
الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بالمالية
لا الصورة فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير
العبد مستحقا للحرية ولكن ينقض الاعتاق لكن لا ينفذ من
حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا
اذا استغرق الدين وفيما وراء الثلث اذا لم يستغرق
فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق كما
اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان
فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا
فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل قيمته

ومن الدين

قوله ومنها الموت هو من العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وقيل هو عدم الحياة عما من شأنه الحياة او زوال الحياة ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما التكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا الاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضي به الحاجة وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية وحكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصله في الكتاب

ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه كمعتق الراهن حر مديون
فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية
بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته ومنها الموت وهو
عجز كله والاحكام هنا اما دنيوية او اخروية اما الاولى فكل ما
من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه
لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالودائع
لانها اي العين هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة
الا ان يضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فلا يجوز الكفالة
عن ميت الا عنده وهو واحدهما اي الكفالة لا يجوز الا اذا
عنه مال او كفيل ويؤيده الدين مضافا الى سبب صحيح في حياته
كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة
المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع له لحاجته
فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على ملكه حتى يترتب منها حقوقه
ولهذا بقي الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب
وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع الرق
الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فتابعة ههنا ما لك
في هذا العقد بثبوت ابتداء تابعة في باب الكتابة
وهو جواب عن سؤال مقدر وهو انه لما ذكرتم ما يحتاج اليه
الميت بقي بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج
اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة المرجحة
لبقائه غير ثابتة وعقد الكتابة انما يصح ببقاء ... المملوكية
الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى عقد الكتابة
فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة

بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لا قصدا وتثبت

الارث نظرا له خلافة والخلافة اذا ثبت سببها

وهو مرض الموت يحجر المريض عن ابطالها فلذا اذا ثبت

اي الخلافة نصا فيما لا يحتمل الفسخ كالتعليق المتعلق به اي بالموت

وانما ثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية

والموصى له خليفة الميت في الموصى به فيكون سببا

اي التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف سائر

التعليقات لانه اي الموت كائن بيقين فان قيل

فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن

يقينا قلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز

لا لمجرد احدهما الاستخلاف كما ذكرنا الثاني التعليق

بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز

بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر

ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم

لان تقومهما انما سقط لانه لما استولدها صار

التمتع فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا

الاصل وهو ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج

قلنا المراة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس

لان المالكية حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها

واما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص لان القصاص عقوبة

وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت

لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب حقا

لورثته ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن

السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا اي لاجل

ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى

القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما

عن البقية لكن اذا انقلب اي القصاص مالا وهو

يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث منه

واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه اما العوارض

المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها

الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة

بعد ما وضح الدليل فديانة الكافر اي اعتقاده في حكم لا

يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم

الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبديل كبيع

الخمر مثلا فانه يصح منهم واما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض

فقط عند الشافعي اي ديانته دافعة للتعرض لعهده

صلى الله عليه وسلم اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب

الخمر وعندنا تصح وهي دافعة له اي للتعرض ولدليل الشرع

في احكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم و

وعذابهم كان الخطاب فيها لم يتناولهم اي في احكام الدنيا اعلم

ان الاستدراج تقريب الله العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة بدليل الشرع في احكام الدنيا

فيتوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما بينا في فصل خطاب الكفار

بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند الياس

لصورة التخفيف والامهال يوقعهم في زيادة ارتكاب

المعاصي في توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم انما نملي لهم

تعلقوا انما احللنا لهم وكما قال تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون
واملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما
ولهم عذاب وقال الله تعالى نوله ما تولى فمنشأ عقده الا
عند الصحة تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها
وصحة نكاح المحارم حتى لو وطئ فيه اي في نكاح المحارم ثم اسلم
يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط احصان القذف
فعند ابي حنيفة ان وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه
ويجب به النفقة اي بنكاح المحارم ولا نفسخ اي نكاح المحارم
ما دام الزوجان كافرين الا ان يترافعا ثم اقام الدليل
على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم
بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي
الحفظ فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض بتقديره ان
ان ديانتهم يصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل
الشرع في احكام الدنيا اي الاحكام التي تصلح ديانتهم دافعة
لها لا اثباتا ولهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا
فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع
التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيثبتان ولا يلزم
الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال يرد على ان ديانتهم
معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم
في باب الربوا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس
هو الحل لقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر
ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ودياناتهم دافعة
للتعرض ولدليل الشرع لا يراد به ان دياناتهم الصحيحة

واقعة

دافعة لهما فان ديانة الكافر لا يكون صحيحة بل المراد
انه معتقدهم وان كان باطلا دافعة كنكاح المحارم مثلا
فانه لا يحل في شريعة من الشرائع لانه حله في شريعة آدم عليه السلام
للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام وارتكاب
المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان
والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا
مذكورة في التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق
وحرمة نكاح المحارم غير مذكور في كتب المجوس ولا في
لنا الزاعمهم كما في كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست
صحيحة منعقدة اجماعا فلم يوجب ضمان الخمر وحد القذف
والنفقة كما في المجوسي حلف بشيئين احدهما وجه
لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب
الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة
والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان
في الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس
لهما وهو ان ديانتهم غير منعقدة قلنا لا نثبت
بديانتهم تقوم الخمر على ما كان قبل حرمة الا وقع
دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط للضمان لا علة
وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط وجوب
الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي اثبات
التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان
والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف والالزام
القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم

ولا كذلك من ليس في نكاحهما اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي خلف بنتين احدهما زوجته وتقريره انه ليس في نكاح المتناكحين غير البنت التي ليست بزوجة توجد او بالوارث الاخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يواخذ بديانته لان الغير يلحقه من غير الـتـزام جهة فان قيل ينبغي ان يواخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولو يعتقدان الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يتصور الزوج لانه التـزم بهذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة لمولح

التقوم والاحصان ولم ينحل كذلك واما النفقة فانما تجب وقعا
للهلاك فيكون واقعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا واما
بصحته فيواخذ الزوج بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحهما
كالوارث الاخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله
كما في المجوسي وتقريره ان ارث البنت التي هي زوجته ضرت
بالوارث الاخر اي البنت التي ليست زوجته فيكون
متعدية ههنا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكره هو مذهب
الشيخ اما على قولهما فكذلك ايضا اي دياناتهم واقعة للتقوم
ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما
اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة ادم
عليه السلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم
كان في شريعة ادم عليه السلام كان حكما ضروريا اذ لولا جوازه
في ذلك العهد لا يحصل النسل والدليل على هذا اي نكاح الاخت
من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة ادم عليه السلام
وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد
والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن اخر وكان النكاح
بين التوامين حراما ولا شك ان التوامين مخلوقان
من ماء اندفع دفعة والولدان من بطنين مخلوقان
من مائين اندفعا دفعتين والاخت من بطن واحد اقرب
من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة
تنقضي بالتعدي لم يحل العرلى نعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة
وقد ثبت الحل بالضرورة فلما اندفعت الضرورة بكثرة
النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون دياناتهم
واقعة

واقعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد
تقرر دليل الشرع عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحرمة
في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد تقرر دليلنا عنهم
بقي الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح
المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح
المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ
بالشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة
عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها ووقعه
وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الى اخره وكل واحد
من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد
على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال الشيخ
ولا تجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم والدليل
المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف
اما على الدليل الاول فظاهر وهو ان حل نكاح المحارم ليس حكما
اصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان
النكاح فلا تجب النفقة واما على الثاني وهو ان حد القذف
يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة
مبتداة فلا تجب به كالميراث اذ لو وجبت يصير
الديانة متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء الحد الشبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم
والجواب اي جواب الشيخ في النفقة انما لدفع الهلاك ولونها حكما اصليا في حقهم حرم
فتجب النفقة بناء على دياناتهم لا يكون قولا بان دياناتهم
متعدية بل دياناتهم واقعة وذلك لان الزوج حابس
للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك

كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله على الذات وكونه مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفاسق في النار والامام كجهل هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى متأول للقرآن اي يصرف عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده الآن بشبهة وراء اظهره مثل الكافر في عبارة تحمل الاسلام انه متاول بالتأويل اي متمسك به صار فاباه الى ما يوافق اعتقاده وانا لو كرهنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية التوحيد ونبوة محمد عليه السلام بلوح

ولم يحرم الميراث لقتله اي قتل الباغي لوجود السبب وعدم المانع فاجاب بالنفقة وقع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وعناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا اي اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله واما جهل لا يصلح عذرا لكنه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان متأولا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما الزمنا مناظرته فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن ما اتلف من مال العادل ونفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والعمل حق فلا يكون مانعا من الارث ولذا ان قتل عادلا ولا اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولايتنا منقطعة عنه ولما كانت الدار واحدة والديانة مختلفة ثبتت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن ما اتلف كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان والامام يخالف لان القول بتملك ماله مع القول بانه يضمن غاية التناقض وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كترك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان

او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة فانه اذا وجد لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطأ وهذا عند الشافعي واما عند مالك تقضى بالقود ان كانت الدعوى في العمد هو احد قولي الشافعي وفيه خلاف قوله صلى الله عليه وسلم البينة للمدعي واليمين على من انكر وهذا الحديث وحد العسيلة من المشاهير والاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضي انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه يتعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يصير جهله بان يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عنده لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده

كمن صلى الظهر او ورد امثال الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية سهو ومثل للاولى لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الا شبها وصحيحا صح

٢١٧

هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر فصلى العصر على ظن ان الظهر جائز له اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء وهو يظن ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد فان عنده اي يجب رعاية الترتيب على من يعلم وانتم فيه خلاف زفر وكان يقول اذا كان ان الفرض الاول يجزيه يعني مع النسيان للفائتة فيجزيه الفرض الثاني لم يصح العصر اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاول لا الثانية او ادعى احد الوليين ثم اقتص الاخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص بعفو احدهما فصار هذا شبهة في درء القصاص عن القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه افطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة مما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة ومن زنى بجارية امرأته او والده فظن انه يحل له لا حد لانه في موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعدة اي لا يثبت

اي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطي بالشبهة لان زنى بهو اي ان زنى حربي اسلم حيث يحد لان جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان او شرب في اسلم اي يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد واما الجهل يصلح عذرا هذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة كانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة رضي الله عنهم يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا واما اذا انتشر الخطاب في دارنا فعدم التبليغ ممن جهل ههنا يكون لتقصيره لكن لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون اي يكون عذرا حتى اي الى ان يعرف فلا ينفذ اي على الموكل وان اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة ينفذ على الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف

قوله والنكران يجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب والجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب والجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ بكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتبه على بعض الطلاب عن المصنف رح انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورده في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا صح

بيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية العبد
والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او الخيار والبكر بالنكاح
لا بالخيار اي جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفهما
قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد
الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا
للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها
بعدما بيعت وان جهلها لكن قبل علم بيعها لا يكون مسقطا للشفعة
والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ
النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق
ولكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل واذا
بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح
فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضى اما اذا علمت
بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل
خيارها اذ جهلها باحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور
في حقها لان طلب العلم واجب عليها فدلايل الشرع يجب ان يكون
مشهورة في حقها فالجهل لا يعذر وفي حق الامة يخفى لان خدمة
المولى يشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فيعذر بالجهل
ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد دفع زيادة الملك
على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك ابتداء
فرق لو بين البكر والامة في ان الامة يعذر بالجهل لا البكر وتقريره
ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ
دفع زيادة الملك فان طلاق الامة اثنان وطلاق الحرة
ثلث والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق

قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام كيفما كان لان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والعقار ما يشغل الطبيعة فيتحير ويحمله الى متابعة المنهي فيصير من افنه وبدلا انما تحلل الى ابخرة كيفية خارجة عن الاعتدال بما يشغل الطبيعة عنه ويعجز عن التصرف فيه ويحظر انما السكر الحاصل من الخمر التي تحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند الشيخ وابي يوسف لاستمراء الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته

وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم يكلف
بالشرايع لا سيما في مسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء
حتى يشترط القضاء ثم لا ههنا تفريع على ان فسخ النكاح بخيار
البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر
وهو اما بطريق مباح كسكر مضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون
وكما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع
التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور
كالسكر من شراب محرم او مثلث لانه انما يحل اي المثلث
بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم تحديره اي
بالسكر من المثلث وهو اي القسم الثاني من السكر وهو السكر
بشراب محرم او بالمثلث لا ينافي الخطاب لقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا
خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه
كل الاحكام ويصح عباراته وانما يتعدم به القصد حتى ان التكلم
بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا
اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على
لسانه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره فاذا اقر بما يحتمل
الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر فان السكر دليل
الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما
او باشر سبب الحد يحد لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط
الكلام اي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو
وزاد ابو حنيفة رح انه لا يعرف الارض من السماء او وجوب الحد
فقط وضدها الخطل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي

٤١٩

... الجري وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يصرح
الثنا ولا يعتبر دلالة اي شرط الهزل ان يجري المواضعة
قبل العقد بان تياك نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه
الا تكون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة
سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار
المباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم والرضا به فوجب
النظر في التصرفات كيف تنقسم فيهما اي في الاختيار والرضا
وهي اما من الانشاءات او الاخبارات او الاعتقادات اما
الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا يحتمله فيما يحتمله كالبيع
والاجارة فاما ان يتواضعا في اصل العقد اي يجري المواضعة
قبل البيع بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يريد البيع فان اتفقا
على الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع
عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما
وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة يجب الشرط لهما ابدا
اي المتعاقدين مؤبدا لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم بهذا
ودليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فان الرضا
بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما
في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم
هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك يثبت
بالقبض في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان
اجازاه في الثلث جاز اي اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة
اي ينقلب جائزا كما في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما
لا يتقيد الاجازة بالثلث فكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار

المؤبد الا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف
على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث وان اتفقا
على ان لم يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت البيع انهما
بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء
يصح العقد عند ابي حنيفة رح عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار
من المواضعة التي لم تتصل به اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح
العقد عندهما اعتبارا بالعادة فان العادة تحقق المواضعة
ما الحكم على ان المواضعة اسبق قلنا الاخر ناسخ اي
وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان لهما لم ينقض
على المواضعة واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرا
وهما ما اذا اعرض احدهما وقال الاخر لم يحضرني شيء او بني احدهما
وقال الاخر لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون
عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء وان تواضعا
على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة
الا في صورة الاعراض وابو حنيفة يعمل بظاهر العقد في الكل
والفرق له بين البناء ههنا وثمه ان العمل بالمواضعة ههنا
يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع في الاخر فيفسد
العقد وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف
اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار
اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد
وان هزلا في مقدار الثمن وهو الوصف ... المراد بالوصف
فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد
بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن وان تواضعا

صحا

والفرق لهما بين اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فلم يصح
واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء او اختلفا فقد جرى على اصله من عدم اعتبار المواضعة
ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد باستحقاق البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا
الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية
لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور
في العقد يكون مائة دينار وهو غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف
الموجود في الالفين توضيح على البناء وقعت المواضعة

على ان الثمن جنس آخر فالحمل العقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا وبين
المواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمه لا هنا
والقول باحد الالفين ثمه شرط لا طالب فلا يفسد اي حال بهذا
جوابا عما ذكر انه يجعل الالفين شرطا لوقوع البيع في الآخر الا
انا قال انه لا طالب لا اتفاق العاقدين على ان الثمن الف لا الفان
واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله
حملا عتيقا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن
الجواب لابي حنيفة رح ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين
وهو الطالب لكن لا يطالب بها للمواضعة وعدم الطلب بواسطة
الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل
النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح و
الهزل باطل لقوله صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن
جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب
لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد فلا يحتمل خيار
الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل
في الاصل فالعقد لازم وان كان في قدر البدل فان اتفقا
على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالف والفرق
لابي حنيفة بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح
لا يفسد بالشرط وعلى انهما لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد
عن ابي حنيفة المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب
فيرجح به اي بالثمن وفي رواية ابي يوسف الفان قياسا
على البيع وفي جنس البدل كان اتفقا على الاعراض

فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى انهما لم يحضرهما او اختلفا
ففي رواية محمد مهر المثل لان الاصل على رواية محمد بطلان المسمى
عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ذكر
فكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل
بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل
في المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن
فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف المسمى
وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال
والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او في القدر او الجنس ففي الا
ففي الاعراض لزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم
الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على المواضعة
واما عندهما فلعدم تأثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها
عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة
لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في هزلنا
على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على ان المال لزم تبعا اعلم
ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما
بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص
والهزل لا يؤثر في هذه الامور فتثبت ثم المال يجب ضمنا
لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة
يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة
يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة
فقد سكت عن الطلب فتبطل الشفعة وبعد التسليم باطل
لانه من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة

قوله واما الاخبار فالهزل يبطله سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعيا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا ان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا تواضعا ان يقر ان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وبهذا الخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق تلويح

علا انه بالخيار فيه ابدا ما لم يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا
الابراء اي يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار
واما الاخبار فالهزل يبطله سواء كان فيما يحتمل الفسخ اولا لانه
يعتمد صحة المخبر به الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها
باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف
فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اي ليس كفره بسبب
ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه
غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين
وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله
واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم
واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي
ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه وهو خفة تعتري
الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام
هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف
دلالة العقل والحاصل مردود لان التبذير اصله مشروع وهو البر
والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه
والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله
بخلاف السفه فانه لا يشابه الجنون لكن تعتريه خفة
اما فرحا او غضبا فيتابع مقتضاه في الامور من غير نظر
وروية في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة
اي مذمومة وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام
واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء ثم علق الايتاء بايناس رشد منكرا بقوله

لا ينفك عن الجدية عن مثله الا نادرا فيسقط حق المنع وهي
خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر واقل
مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سنين يمكن ان يكون
المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة واختلفوا في السفيه
فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ تصرفات القولية لان النظر
واجب حقا لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن
وان اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص حسن
فغاية فعل السفه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان
مؤمنا يستحق النظر اليه وقياسا عطف على قوله حقا له
على منع المال وانه صحة العبارة لاجل النفع فاذا صار
هذا الحجر واجبا وايضا حقا للمسلمين فان السفهاء
اذا لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الدين فيضيع اموال
المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري الجارية بالف دينار
فتبين له فيتعلق في المال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة
العلم في بخارى وقصته انه دخل ذات يوم مرة في سوق
النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غاية فتحير عن مكابدة
شدائد يحيرها في الفقر والمسكنة بحيث لم يملك قوت يومه
فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها
فتفحص عن بعض حلاونيا بالنقيبة ونقلة لامر
الا الاعاظم الملوك ولبس لباس التلبيس وركب البغلة
وشركار ورائه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق
فظن التجار انه حاكم كبار الملقب بصدر جهان البخاري
على تمرقة ودعا صاحب الجارية وشاوره في شراءها

الف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول
فرجع الى منزله متلبسا بهجة وسرورا وردّ العواري الى اهلها
فلما جاء البايع ليتقاضى الثمن لقي المشتري وعرف جنونه
فاخذ يتأسف على جنونه وهذا بناء على ان الاسراف يمنع عن التصرف
في ملكه بالحجر جائز عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة رح
لا حجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم
اي صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر
حقا له فذلك جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة واما
واما الحسين اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا
فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة والاهلية نعمة
اصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا
ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله يلحق في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه
نظر من الصبي والمريض والمكره المحجور بسبب السفه
عندهما ان ولدت جارية فادعاه ثبت نسبه منه
وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد له وان مات
كانت حرة لان توفر النظر بالحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد
فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق
في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى
ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله
بموته ولا يسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق
غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف
وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه

فيجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الحكم بالقبض
فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما فيه
من الضرر وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور عليه
شيء لا يسلم له ايضا شيء من سعايته فيكون السعاية الواجبة
الواجبة على العبد للبايع وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه
الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه
اي بنفس السفه بلا احتياج الى الحجر القاضي عند محمد وبحجر القاضي
عند ابي يوسف واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ اموالة
التلجئة في المواضعة المذكورة مفصلة ببيع واقرار فيحجر على
على انه لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وانه لم يكن سفيها متصل
بما قبله وهو قوله فيحجر واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون
فيبيع القاضي فهذا ضرب حجر ومنها السفر وهو خروج مديد
لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف
بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه
يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي
القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رض فرضت
الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر
وان صدقة فلا يصدق على الركعتين الساقطين وتسميته
الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر اي في فصل العزيمة والرخصة
وانما ثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب
اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت
القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اذا اتصل
بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر اختياريا قيل اذا

قوله على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين لعدم الرخصة نعمة فلا ينال المعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر لجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فبقي في غيرهما الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية اي البغي والتمرد والاباق منفك لا يعين السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد توجد بدونه كالباغي او الآبق المقيم وقد يكون السفر منفكا عن المعصية كما اذا خرج غازيا فقطع عليهم

او انشئ المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة فاذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة اي الصائم المقيم اذا سافر فافطر لا يجب عليه الكفارة واذا افطر ثم سافر لم يسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري واحكام السفر يثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر عليه والسنة المشهورة ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم انهم ترخصوا برخص المسافر لما جاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنا تركنا القياس بما رويناه ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلث يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلث يشترط في موضع الاقامة لان الاول منع اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلاثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر في فصل النهي على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيقطع

فيقطع عليهم الطريق فصار النهي عن هذا السفر بمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق وقد تمسك الشافعي على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية بجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لابد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل اليه تلذذا واقتضاء للشهوة بل يأكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد سد جوعته اذ لا يشبع اي يبقى ونزد حد سد الرمق ولا يعدو اي لا يرفعها الجوعة لنوى ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه الرمي لكن لم يقصد الانسان فوجد قصده غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل ويصلح اي الخطأ مخففا لما هو صلة له لم يقابل مالا ووجب بالقتل كالدية انما قال بهذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففا فيه كما ذكر في المتن لانه ضمان مال ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء فعل قاصر يرجع

قوله اذ لا ينفك الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط ... العقل ... ترك التثبت محظور ... يكون جناية قاصرة فيصلح سببا لجزاء قاصر ...

الى ما هو دليل عليه المراد به الكفر زه ويقع طلاقه عند نالا عند

الشافعي لعدم الاختيار وصار كالنائم ولنا انه دوام العمل

بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ

مقامه لا مقام اليقظة والرضا فيما ينبني عليهما كالبيع اولا

اذ لا حرج في دركهما تعرفه ومن الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا

وان يكونه صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت

صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يواخذ الانسان

بها لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا ولان

ولان السهو والغفلة حركو ازع في الان ٥ فيكونان عذرا

لكن هذا امر لا توقف عليه الا بالحرج فاقيم البلوغ مقام العقل

من غير سهو وغفلة اقامة الدليل مقام المدلول فان السهو

والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب

عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر

عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل

بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما هذا

معنى قوله دوام العمل بالعقل الى قوله وانما لم يقم البلوغ مقام اليقظة

حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم يقم البلوغ مقام الرضا

في التصرفات المبنية على الرضا كالبيع ونحوه اذ لا حرج في

في درك اليقظة والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما

فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها

يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور

الظاهرة فلا وانما ذكر النوم والرضى ذفعا لشبهة السائل

فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق

للنائم

النائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا عطف

على قوله ولا يقع طلاقه قوله واذا اجرى البيع على لسانه

اي لسان الخاطي خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره

واما الذي هو من غيره فالاكراه اي القسم الثاني من العوارض

المكتسبة وهو اما ملجئ بان يفوت النفس او العضو وهذا

معدم للرضا واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب

وهذا معدم الرضا غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي

الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اكره

على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على الافطار في نهار

رمضان او رخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام

كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر مرة ويأثم اخرى

ولا الاختيار اي ولا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الا هون

واصل الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا

شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره الاكراه عند الشافعي

اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا

اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون واعلم الى اخره لفظ

الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر

لئلا يشتبه الفتح بالكسر والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه

اي رضا للفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل نسب

والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير

المتكلم باطل لانه لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل

الاموال اي اذا اكره على اتلاف مال الغير لان نسبته

الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل والاثم على

وان لم يكن عذرا لا ينقطع اي الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزاني

ويقتص الفاعل بلا بيِّن وانما يقتص الحامل لتسبب

جواب اشكال وهو انه لما لم ينقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل

يكون الفاعل هو الفاعل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل

لكن القصاص يجب عليهما فاجاب بان الحامل انما يقتص

بالتسبيب وان كان الاكراه حقا لا ينقطع ايضا اي الحكم

عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء

الديون وطلاق المولي بعد المدة بالاكراه يتعلق بما ذكر

وهو اسلام الحربي وطلاق المولي وبيع المديون ماله وهو مذهب

الشافعي ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء لا اسلام

الذمي اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق

فبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالحبس والقتل

عنده سواء واصلنا ان الاكراه الملجي لما افسد الاختيار رفاعا عن

هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار

الفاعل كالمعدوم وهذا اي كصيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم

لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة الحامل فان احتمل ذلك اي كونه

آلة له ينسب الى الحامل والا اي وان لم يحتمل كون الفاعل

آلة للحامل يبقى منسوبا الى الفاعل في الاقوال كلها لا يحتمل ذلك

اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير

ممتنع فان كانت اي الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف

على الاختيار كالطلاق والعتاق ينفذ لانها اي الاقوال

التي لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضا بالحكم

ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافي

الاختيار

ينافي الاختيار اصلا اي ينافي اختيار الحكم اصلا اما اختيار

السبب فحاصل في الخيار فلان ينفذ بالاكراه اي

الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى

وجه الاولوية ان في الهزل اختيار المباشرة والرضا بها

ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان اما الاكراه

فالرضا بالسبب والحكم منتف اما اختيار السبب

فحاصل في الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق

واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما في الاكراه

مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان

ان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد

اما الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب يوجد

مع الفساد ولا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه

واذا اتصل بقبول المال اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال

في الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه اي الاكراه يعدم

الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف

الطلاق عليه اي على المال كما في خلع الصغيرة فانه يقع

الطلاق بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة رحمه الله

فلان الرضا بالسبب ثابت في الهزل دون الحكم

فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اي على المال

في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط من جانبها اذا كان لها

بشرط الخيار يتوقف الطلاق على قبولها المال واما اذا كان

من جانبه لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع

لما عرف ان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها واما

قوله وان كانت اي الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره من اهله في محله واما الفساد فلانه عدم الرضا بشرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المفسد ثم الاكراه الملجي كالاكراه بالقتل وغير الملجي كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا ينتفي في النوعين فيبقى النفاذ والنظر في حد الاكراه في الضرب والحبس مفوض الى راي الحاكم تلويح

قوله وكذا اي مثل التصرفات التي لا تنفسخ الاقارير من الماليات وغيرها في انها تفسد بالاكراه الملجي وغير الملجي لان الاقرار خبر يحتمل الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود المخبر به فاذا اقترن الاكراه وعدم الرضا وهو دليل الكذب اي عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل في المومن ووجود المخبر به هو الموهوم من الكلام فلا يعارض دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تلزم لو لم يكن الدليل فغايته في الباب الاستواء ورجحان جانب الصدق او الكذب فلا يثبت الحقوق بالشك تلويح

واما عندهما فلخلوه لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة تفسد بالملجي وغيره ههنا سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به واما في الافعال فما يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبدل المحل الجناية تقتصر عليه ايضا لان في تبدل المحل مخالفة الحامل وفيه بطلان الاكراه كالاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكالاكراه على البيع والتسليم تقتصر عليه لانه اكره على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا فان البيع يصير غصبا والاعتاق وان كان يحتمل ذلك اي لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال نظرا الى التلفظ فيحتمله نظرا الى الاتلاف فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف فيعتق على الفاعل ففي المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل هذا معنى قوله لكن الاتلاف يحتمله فيتنقل الى الحامل فيضمنه ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبدل اي وان لم يلزم من جعله آلة تبدل المحل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فيوجب الجناية عليه فقط اي على الحامل فانه كان عندهما يقتص منه فقط لكن في الاثم

قوله والاخذ منها فالظاهر ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع اي الحامل شيء من احكامها المتعلقة بها من حيث انهما اكل وشرب كما اكره صائما صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال وعدا فيتعلق ... الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنا ... عليه كان الحد على الزاني لكن لو اتلف ... ينبغي ان يكون الضمان على الحامل ... وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ... لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبدل ... اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ... اي الحامل وجعل الفاعل ... موضوعه التقصي ... مخالفة الحامل لانه انما حمله على الاكراه ... المحل ومخالفة الحامل ... لانه عبارة عن حمل الغير على امر ... على خلاف رضا الفاعل وهو ... كان جانيا ... بتبدل ذات الفعل ... فالاول ما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فيقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه تلويح

لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء اي القاتل والمقتول واذا كان سواء لا يحل للقاتل قتل غيره ليخلص نفسه ولذا جرح الغير او اكره على جرح بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا بنسبة الى الغير والزنى قتل معنى فان ولد الزنا بمنزلة الهالك لانقطاع نسبه عن كثير يهلك فان اكره على الزنا لا يحل له الزنى وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير فالاكراه الملجي يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ياثم اي لا بغير الملجي اي لا يبيحها غير الملجي لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص بالملجي وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه قطع النسب بخلاف زناه اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجي رخص لها فان حرمة الزنى عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس فان زنا المرأة ليس قطع النسب اذ لا نسب الى المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولم يرخص زناه بالملجي لا الحد

ولا تتصور القصد بقتل الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضنا آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية يكون على دين الحامل وهو لم يكره الفاعل على ذلك ... الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم ... الى كل من الحامل والفاعل ...

قوله وان اكره على زنا الرجل ... فالمرأة ... لا تحتمل الرخصة تلويح

محرمة غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة ولو اجرى كلمة الكفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر يكون مرخصا فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة ... الا انه يرخص فيه
السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل الوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار
وكذا الصوم والحج وكذا ... العبادات
حرمة مؤبدة وهي حقوق الله المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حرام ... لكن مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ...
يسقط الحد للشبهة ... حرمة الزنا لما لا تحتمل السقوط ...
لكن تحتمل الرخصة ...
بجواز كلمة الكفر ... وحق العباد ... الحرام هو ترك الصلوة ...

بغير الملجئ للشبهة وكذا هو اي اذا اكرهت المرأة على
الزنا بالملجئ يكون زناها مرخصا فينبغي اذا زنت بغير الملجئ
يكون زناها بشبهة الرخصة واما في حقوق العباد
كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اخويه في انه يرخص
بالملجئ وان صبر صار شهيدا المراد باخويه حرمة
لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط وهو
حق الله تعالى ويجب الضمان لوجود العصمة والله
ولي العصمة والتوفيق تمت الكتاب بعون
الملك الوهاب على يد اضعف العباد
عثمان المدرس بمدرسة حفصة خاتون في الحادي
... في جمادي الاولى
لسنة اربع وعشر
الف